DILUCIDACIÓN DE LA “INTRODUCCIÓN” DE LA “FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU” DE HEGEL.

Martin Heidegger

(1942)

Edición Electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

ÍNDICE

CONSIDERACIÓN PRELIMINAR.......- 4 -

I. LA FUNDAMENTACIÓN PARA LA EJECUCIÓN DE LA PRESENTACIÓN DEL SABER QUE APARECE ....- 13 -

II. EL PRESENTARSE DEL SABER QUE APARECE COMO CURSO HACIA LA VERDAD DE SU PROPIA ESENCIA ....- 16 -

III. LA REGLA-DE MEDIDA* DEL EXAMEN Y LA ESENCIA DEL EXAMEN EN EL CURSO DEL SABER QUE APARECE.......- 20 -

1. La conciencia conformadora de la regla-de medida y el movimiento dialéctico del examen.......- 20 -
2. Retrospectiva sobre la dilucidación vigente (I-III). ....- 22 -
3. El ex-perimentar de la conciencia ....- 26 -

IV. LA ESENCIA DE LA EXPERIENCIA DE LA CONCIENCIA Y SU PRESENTACIÓN....- 30 -

1. El concepto "ontológico" hegeliano de experiencia.......- 30 -
2. Proposiciones conductoras con respecto al concepto de experiencia de Hegel. ....- 46 -

V. LA METAFÍSICA ABSOLUTA ....- 48 -

1. Aspectos esenciales. Objetividad y "la ciencia".......- 48 -
2. Perspectiva 1 ....- 49 -
3. El rayo del absoluto. Perspectiva 2 ....- 50 -
4. La Fenomenología del espíritu.......- 50 -
5. El movimiento ....- 51 -
6. El estar-en-juego *(Das Bei-her-spielen)*.......- 51 -
7. El examinar ....- 52 -
8. El carácter onto-teológico.......- 52 -
9. La inversión ....- 52 -
10. Los alemanes y la metafísica ....- 53 -
11. El absoluto y el hombre.......- 53 -
12. La reflexión, - la repercusión - la inversión ....- 53 -
13. Proyecto e inversión ....- 54 -
14. Las experiencias en tanto trascendentales.......- 54 -

15. La metafísica de Schelling y Hegel ..... - 55 -
16. "Fenomenología" y absolutez ..... - 55 -
17. Confrontación con Hegel ..... - 55 -
18. Hegel (conclusión) ..... - 56 -

APÉNDICE ..... - 56 -

1. Dialéctica ..... - 56 -
2. Nuestra intervención (comp, p. 118 sigs.) ..... - 57 -
3. La inversión - propiamente cuatro momentos esenciales ..... - 57 -
4. La experiencia como centro esencial de la conciencia ..... - 57 -

DILUCIDACIÓN DE LA "INTRODUCCIÓN" DE LA "FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU" DE HEGEL.

(1942)

Martin Heidegger

CONSIDERACIÓN PRELIMINAR

Acerca del diverso rol y posición de la "Fenomenología del espíritu" en la metafísica de Hegel

La obra que se denomina brevemente "Fenomenología del espíritu", de Hegel, apareció en el año 1807 bajo el título "Sistema de la ciencia. Primer tomo. La fenomenología del espíritu". El verdadero cuerpo de la obra se inicia con una reflexión, que al reaparecer en la edición de Obras completas[i] apenas abarca trece páginas, siendo dotada aquí expresamente del título "Introducción" (WW II, 59-72).[ii] Con ciertas reservas podríamos denominar a esta reflexión "Introducción", aunque este título falte en la primera edición. Ya en ésta se antepone un extenso Prefacio (WW II,3-58), que comprende cuarenta y una páginas. *Después* del Prefacio y antes de la "Introducción" se encuentra en algunos ejemplares de la primera edición[iii] una portada para *toda* la obra con el título "Ciencia de la experiencia de la conciencia". Durante la impresión Hegel reemplazó este título por el siguiente: "Ciencia de la fenomenología del espíritu". En la edición completa de sus obras, iniciada inmediatamente después de su muerte por sus discípulos, esta obra apareció en 1832 bajo el título de "Fenomenología del espíritu". (Este título es ya empleado por Hegel mismo en la Introducción de la "Lógica" 1812, p. X[iv]). El artículo determinado y determinante "la" es dejado fuera. Puesto que poco tiempo antes de su muerte había comenzado a revisar esta obra, puede suponerse que esta modificación del título, y de modo semejante la interpolación del título "Introducción", se remonta a él mismo.

La modificación del título tiene su razón de peso. La "Fenomenología del espíritu" debía perder el "rol" de "primera parte" del sistema, porque entre tanto el "sistema" mismo en el pensamiento de Hegel se había transformado. Para *el* "Sistema de la ciencia", cuya

[i] G.W.F. Hegel, *Werke. (Obras)*. Edición completa por una asociación de amigos del difunto. T I-XIX. Berlín 1832-45 y 1887.

[ii] Op. cit., t. II. *Phänomenologie des Geistes*, edit. por Johannes Schulze, Berlín 1832, 2ª. ed. 1845. *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces de la 6ª. ed. de F. Meiner, Hamburg 1952, en base al texto de J. Hoffmeister, México 1982 (5ª. reimpr.), "Introducción" p. 51-60.

[iii] *System der Wissenschaft von G.W.F. Hegel. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes* (*Sistema de la Ciencia de G.W.F. Hegel. Primera parte, la Fenomenología del Espíritu*), Bamberg y Würzburg, bey Joseph Anton Goebhardt, 1807.

[iv] *Wissenschaft der Logik.* Von D. Ge. Wilh. Friedr. Hegel, Nürnberg, bey Johann Leonhard Schrag, (2 tomos) 1812/13 y 1816.

G.W.F. Hegel, Ciencia de la Lógica, 2t, trad.de A. y R. Mondolfo de la ed. de G. Lasson 1948 en la ed. F. Meiner, Edic. Solar, Buenos Aires 6a. ed., 1993.

primera parte la constituía la "Ciencia de la fenomenología del espíritu", estaba prevista una segunda parte, según un anuncio redactado *por* el mismo *Hegel* y aparecido el 28 de octubre de 1807 en el *Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung:* "Un *segundo tomo* contendrá el sistema de la *Lógica* como filosofía especulativa, y de las restantes dos partes de la filosofía, las *Ciencias* de la *naturaleza* y del *espíritu*".[v]

De hecho, la anunciada Lógica "especulativa" comenzó a aparecer cinco años más tarde y precisamente bajo el título de "Ciencia de la lógica". Este título corresponde al de la "primera parte" del "Sistema de la ciencia" de 1807: "Ciencia de la fenomenología del espíritu". Sólo que la "Ciencia de la lógica" en 1812 ya *no* aparece bajo el título abarcador "Sistema de la ciencia". Tampoco ya es editada, correspondiendo al propio anuncio de 1807, como el "*segundo* tomo" o la "*segunda* parte" del sistema. En los años 1812 y 1813 aparece el primer tomo de la Lógica en dos libros, en los que está contenida la "Lógica objetiva"; en 1816 aparece el segundo tomo, que concluye la obra con la "Lógica subjetiva" o la "Teoría del concepto". Las "Ciencias de la naturaleza y del espíritu", también previstas en el propio anuncio de 1807 para la segunda parte del "sistema", no aparecen para nada. Sabemos, por cierto, que Hegel durante su actividad académica en Jena (1801-1806) expuso varias veces detenidamente la Filosofía de la naturaleza y del espíritu.[vi] Fragmentos de esos cursos ingresaron en la "Fenomenología del espíritu", aunque con una función modificada. Por lo tanto, la publicación de las "Ciencias de la naturaleza y del espíritu" en la segunda parte del sistema de 1807 no se lleva a cabo, no porque Hegel no hubiera elaborado estos ámbitos sino por otra razón esencial.

En la época entre 1807 y 1812 el "sistema", cuya segunda parte íntegra la "Fenomenología del espíritu", tiene que haberse modificado. Denominamos abreviadamente al sistema determinado a partir de la "Fenomenología del espíritu", "sistema-Fenomenología". Un año después del acabamiento de la "Lógica", que había aparecido por sí misma entre 1812 y 1816, sin asignación expresa a un sistema como parte propia del mismo, Hegel publicó en el año 1817 una obra con el título "Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Para empleo en los cursos [del Dr. Georg Friedrich Wilhelm Hegel]".[vii]

[v] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Editado por Johannes Hoffmeister según el texto de la edición original. Leipzig 1937. Editorial de Félix Meiner. *Introducción del editor*, p. XXXVIII. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, op. cit., no reproduce la Introducción del editor.

[vi] Comp. G.W.F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie (Natur- und Geistphilosophie). I. Die Vorlesungen von 1803/04*. Editado a partir de los manuscritos por Johannes Hoffmeister. Leipzig 1932. Editorial de Félix Meiner.

G.W.F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie* (*Natur- und Geistphilosophie*). *II. Die Vorlesungen 1805 /06*. Editado a partir de los manuscritos por Johannes Hoffmeister. Leipzig 1931. Editorial de Félix Meiner.

G.W.F. Hegel, *Filosofía real*, trad. de J. M. Ripalda, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1984.

[vii] *Encyklopädie der philosophieschen Wissenschaften. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen von Dr. Georg Friedrich Wilhelm Hegel*. Heidelberg. Editorial August Osswald, 1817.

G.F.W. Hegel *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* trad. de R. Valls Plana, Alianza, Madrid 1997.

Hegel comenzó su actividad docente en el semestre de invierno 1816/17 en Heidelberg con el curso sobre la "Enciclopedia". La casi simultánea *publicación* de la "Enciclo-pedia" tiene sin duda su "motivación próxima" en la "necesidad" de poner en manos de los "oyentes un hilo conductor".[viii] Pero la razón *interna* de la publicación es la transformación del sistema en *la* forma que Hegel consideró *definitiva* y también mantuvo *como* tal. En el Prefacio a la "Enciclopedia" se dice asimismo: "En un compendio viene sin embargo entonces a consideración más bien sólo una *conveniencia externa* de disposición y organización, cuando hay un contenido ya presupuesto y conocido, que debe ser expuesto en una intencionada brevedad. En tanto la actual presentación no está en este caso, sino que expone una nueva elaboración de la filosofía según un método, el cual, como espero, será aún reconocido como el único verdadero, idéntico al contenido, entonces habría podido tener a la misma con respecto al público por más ventajosa, si las circunstancias me hubieran permitido hacer preceder un más detallado trabajo sobre las otras partes de la filosofía, semejante al que sobre la primera parte del todo, la *Lógica*, he entregado al público".[ix]

De estas observaciones se hace claro algo decisivo:

1. La "Enciclopedia" no es en el fondo un libro escolar, sino la forma del sistema nuevo y definitivo. Lo denominamos abreviadamente "sistema-Enciclopedia".

2. Para este sistema se reivindica ahora la "Lógica" como su primera parte y ya no la "Ciencia de la fenomenología del espíritu".

3. Hegel en el Prefacio a la "Enciclopedia" hace *expresa* referencia a la "Ciencia de la lógica" concluida el año anterior, la que con ello recibe hacia fuera una posición *equívoca*. Pareció primero ser aún la segunda parte del sistema-Fenomenología y es en su aparecer, en verdad, ya la primera y fundamental parte del nuevo sistema-Enciclopedia.

4. Hegel *ya no* menciona en el Prefacio a la "Enciclopedia" la "Fenomenología del espíritu"; pues ahora no sólo ya no es la primera parte del sistema, sino que ya no es más de ningún modo una parte principal de éste.

Que al aparecer la "Lógica" en 1812, cinco años después de la "Fenomenología", el "sistema-Fenomenología" ha sido ya abandonado, se deja suponer por la falta del título general "sistema de la ciencia" y la falta de caracterización como "segunda" parte. De la "Propedéutica filosófica", que Karl Rosenkrenz editó en el tomo XVIII de las obras en 1840,[x] es posible saber que ya en la época entre 1808 y 1811 constaba el sistema-

[viii] Comp. op. cit., Inicio del Prefacio (a la primera edición). WW VI, edit. por Leopold v. Henning, Berlín 1840, p. III. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas - 1830*, op. cit.

[ix] op.cit., Prefacio. WW VI, p. IV y sigs.

[x] G.W.F. Hegel, *Obras*. Edición completa por una Asociación de amigos del difunto. T. XVIII. *Philosophiesche Propädeutik*, editada por Karl Rosenkranz. Berlín 1840.

Enciclopedia. Además de ello la división hecha por Hegel del material de enseñanza de la "Propedéutica filosófica", que expuso como Profesor en el Gimnasio de Nürnberg, descubre muy claramente la preeminencia del sistema-Enciclopedia:

Primer cursus: Clase inferior: Teoría del Derecho, de los Deberes y de la Religión.
Segundo cursus: Clase media: Fenomenología del espíritu y Lógica.
Tercer cursus: Clase superior: Teoría de los conceptos y Enciclopedia filosófica.[xi]

Aquí hasta aparece el verdadero acabamiento de la Lógica como inicio y base del sistema-Enciclopedia. Pero ahora en este sistema la Fenomenología del espíritu no está borrada. Es asumida en el sistema-Enciclopedia con una función modificada. Este tiene tres partes:

A. La Ciencia de la lógica.
B. La Filosofía de la naturaleza.
C. La Filosofía del espíritu.

Esta tercera parte está nuevamente articulada de modo triple:

1ª. parte: El Espíritu subjetivo.
2ª. parte: El Espíritu objetivo.
3ª. parte: El Espíritu absoluto.

La 1ª. parte de la tercera parte principal del sistema, la Filosofía del espíritu subjetivo, está de nuevo dispuesta en una triple articulación:

A. El alma.
B. La conciencia.
C. El espíritu.[xii]

En el # 307 introductorio a la 1ª. parte de la tercera parte principal del sistema se dice: "el espíritu subjetivo (es) *a)* el inmediato, el *espíritu de la naturaleza*, objeto de la habitualmente denominada *Antropología* o el *alma; b)* el espíritu como reflexión idéntica en sí y en otro, *relación* o particularización; -*conciencia*, el objeto de la *Fenomenología* del espíritu; *c) el espíritu que es para sí*, o como *sujeto;* - el objeto de la antes así denominada *Psicología.* -En el *alma despierta* la *conciencia;* la conciencia se *pone* como *razón;* y la razón subjetiva se libera a través de su actividad hacia la objetividad".[xiii] Esta triple diferenciación del espíritu subjetivo, es históricamente dilucidable a través de la diferenciación de *anima*, *animus sive mens* y *ratio.*

G.W.F. Hegel, *Propedéutica filosófica*, trad. de E. Vásquez, Univ. S. Bolívar, Caracas 1980.
[xi] WW XVIII, p. 1, 77, 121.
[xii] WW VI, Índice, p. XI-XVI.
[xiii] Op. cit., p. 209.

Ahora la "Fenomenología del espíritu" se convierte en la pieza central de la primera parte de la tercera parte principal del sistema. En lugar de sostener y determinar como antes, en calidad de primera parte, la sistemática del sistema, desaparece ahora la "Fenomenología" en medio de la sistemática del sistema definitivo, en un ángulo del mismo. La "Fenomenología del espíritu" permanece la misma en su contenido de enseñanza, pero tiene otra función sistemática y muy restringida en el nuevo sistema.

Hegel terminó de construir en su contenido el sistema-Enciclopedia en los años siguientes. Con respecto a la primera forma de 1817, la así llamada Enciclopedia de Heidelberg, la segunda edición de 1827 es esencialmente más voluminosa, y la tercera de 1830 está aún más ampliada. En la segunda edición recogió la alocución que dirigiera a sus oyentes el 22 de octubre de 1818 al inaugurarse su actividad docente en Berlín. La *frase final* de esta alocución caracteriza la *postura fundamental* del sistema-Enciclopedia y con ello de la metafísica hegeliana en general: "La esencia primero oculta y cerrada del universo no tiene fuerza alguna en sí que pudiera prestar resistencia al ánimo de conocimiento, tiene que abrirse a él y poner ante sus ojos y dar a disfrutar su riqueza y profundidades".[xiv]

El sistema-Enciclopedia muestra en su construcción un decidido retroceso a la estructura fundamental de la metafísica vigente. A la *metaphysica generalis* corresponde la posición de preferencia de la "Ciencia de la lógica". A la conclusión de la *metaphysica specialis* (a la *verdadera* metafísica en el sentido de Kant), es decir, a la *theologia rationalis* corresponde la Filosofía del espíritu absoluto. A la *kosmologia rationalis* corresponde la Filosofía de la naturaleza y a la *psychologia rationalis* la Filosofía del espíritu subjetivo y objetivo. Por cierto esta estructura tradicional se ha mantenido también en el sistema-Fenomenología, pero sólo para la segunda parte del sistema.

El *cambio* del sistema-Fenomenología al sistema-Enciclopedia está, en todo caso, con tales referencias sólo exteriormente caracterizado. La pregunta por la necesidad *interna* de tal cambio y por su significado metafísico, la pregunta por la oculta igualdad de derechos y por la solidaridad de ambos sistemas en la metafísica de Hegel, las preguntas por la esencia y el despliegue del carácter sistemático, que distingue en general a la metafísica moderna como tal, todas estas preguntas exigen una reflexión, que se encuentra fuera del horizonte de la investigación "historiográfica" de Hegel. Pero la dilucidación ahora intentada de la "Fenomenología del espíritu" quisiera, en el circuito de tales reflexiones,

[xiv] *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen von Dr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel.* Segunda edición. Heidelberg, Editorial August Osswald,1827.- La mencionada alocución fue recogida en el tomo XIII de la edición de la Asociación de amigos. Comp. op. cit., t. XIII, *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie.* Tomo I, edit. por Karl Ludwig Michelet. Berlin 1833, p. 6.
Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op. cit.
Hegel, *Historia de la filosofía*, 3 t, trad. de W.Roces, Fondo de Cultura Económica, México 1985, 4a. reimpr.

presignificar y con ello indicar que esta metafísica ahora y en el futuro nos respecta tan inmediatamente como la más antigua sentencia del pensamiento occidental.

Cuando Hegel en la conclusión del mencionado discurso dice del "*universum*", y esto es, para él, a la vez, del absoluto, que no tiene en sí fuerza alguna de resistencia, de afirmar su esencia cerrada, ante el ánimo explorador del conocimiento metafísico, surge entonces la pregunta de *por qué* le falta al absoluto esta fuerza de resistencia. La respuesta reza: porque el absoluto según su esencia no puede resistirse a la exploración, sino por el contrario se *quiere* manifestar. Esta voluntad de mostrarse es su esencia. El aparecer es la voluntad esencial del espíritu. Desde la mirada a esa voluntad esencial del absoluto está pronunciada aquella frase de Hegel. Esta determinación esencial del absoluto es entonces el supuesto del sistema-Enciclopedia. ¿Pero qué ocurre con este supuesto mismo? ¿Puede el sistema elevar la pretensión de ser absoluto cuando reposa en un supuesto, que él mismo no fundamenta y a saber absolutamente? Hegel ha desarrollado de hecho la fundamentación de esta esencia del absoluto y denunciado este desarrollo en la "Ciencia de la fenomenología del espíritu". Si el absoluto quiere manifestarse, porque él mismo es voluntad de manifestación, entonces *tiene* que pertenecer a la esencia del absoluto el manifestarse, es decir, el aparecer. Esencia y aparecer son aquí idénticos. El absoluto es espíritu. El espíritu es lo que se sabe a sí mismo y en tal saber, saber de sí mismo que se quiere, como fundamento esencial de todo ente. El espíritu es el saber absoluto. Mas como a su esencia pertenece el aparecer, el saber absoluto tiene que presentarse *(darstellen)* como saber que aparece. Sólo así el saber absoluto concede a partir *de sí* al ánimo del conocimiento humano la posibilidad de estar abierto *para* este conocimiento y en general *en* lo conocido de este conocer. Viceversa el conocer humano tiene, en tanto sabe el absoluto, antes que todo llevar a ejecución *(Ausführung)* el presentarse del saber que aparece. Pero esta ejecución del presentarse del absoluto que aparece sólo puede ser ella misma *absoluta, si debe adecuarse al absoluto.* Por su parte la ciencia tiene que llevar este absoluto presentarse a absoluta ejecución. Si la "Fenomenología del espíritu" es esta ejecución, entonces la obra con este título ha osado una tarea metafísica como antes nunca necesitó ser planteada ni posteriormente nunca más podía serlo. Por ello esta "obra" es un instante único y en un particular sentido destacado de la historia de la metafísica. Y mentamos con la "obra" no la producción pensante del hombre Hegel, sino la "obra" como acaecimiento de una historia, en medio de la cual y para la cual se exige a toda realización *(Vollbringen)* humana una propia estabilidad y determinación (la instancia del ser-ahí).

Hegel supo a su manera de la singularidad de la tarea de la "Fenomenología del espíritu" y no se engañó acerca de la esencial dificultad. De lo contrario no hubiera anticipado a esta obra una "Introducción" de especial contenido y a esta "Introducción" nuevamente un "Prefacio", que no tiene símil en la historia del pensamiento occidental.

"Prefacios" e "introducciones" deben sin embargo, si de algún modo deben algo, introducir a la obra, ofrecer a los que "están afuera" el tránsito a su ingreso. En las

"introducciones" a obras de las ciencias esta tarea puede ser cumplida sin dificultades, porque el representar diario y el pensar científico permanecen en una actitud dirigida directamente al ente. Una "introducción" al pensamiento filosófico es imposible; pues aquí no hay *ningún* continuo e improvisado deslizarse del pensar diario al pensar pensante, porque éste trata acerca del ser y el ser nunca ni en ninguna parte es hallable bajo el ente como un ente. Aquí sólo se da el salto y el ingreso. Una "introducción" aquí sólo puede servir para preparar el salto, llevar al campo visual la zanja que tiene que ser salvada entre el relacionarse con el ente y el pensar del ser, y a no tomar demasiado brevemente la acometida al salto. (¿Por qué es esto posible? La comprensión de ser prefilosófica). Pero toda introducción "a" "la filosofía" tiene sin embargo que entenderse con los que no-están-en ello y aventurarse *a su* horizonte de comprensión. De este modo la "introducción" procede siempre y necesariamente contra su propia intención.

A pesar de ello, no necesita ser vana, como preparación del salto al pensar que piensa el ser del ente. Ahora bien, en la metafísica de Hegel –y en la metafísica del *idealismo alemán* en general- se trata no sólo de pensar el ser, sino que aquí se hace necesario pensar absolutamente al ente en su ser *como* lo absoluto, de *manera absoluta*. Aquí se exige un salto que tiene que salvarse nuevamente a sí mismo: el salto absoluto al absoluto. La presentación de la "Fenomenología del espíritu" osa realizar este salto.

Desde estas observaciones se hace claro que nuestro intento de dilucidar lo que es la "Fenomenología del espíritu" permanece cuestionable en todo respecto. ¿Cómo hemos de proceder cuando además no suponemos ahora el conocimiento de la obra misma ni el del "Prefacio" y la "Introducción"? Reivindicamos la ayuda que Hegel mismo ofreció con la "Introducción" a su obra. En todo caso tenemos que asegurar antes estas pocas hojas como lo que por fin tienen que ser reconocidas y concebidas. Ellas son, a saber, la explicación *del* título, que está *ante* toda la obra y que reza: "Ciencia de la experiencia de la conciencia". Ahora bien, Hegel durante la impresión suprimió justamente *este* título. Permaneció sólo en algunos ejemplares de la primera edición (1807). En lugar del título suprimido pone la versión definitiva: "Ciencia de la fenomenología del espíritu". En la edición de la "Fenomenología" dentro de las Obras completas (1832), que es la mayormente utilizada, falta el título suprimido, de tal modo que la "Introducción" referida a él queda sin indicación expresa *de la* relación en la que habla. Frente al pujante "Prefacio", la "Introducción" aparece además insignificante, de modo que en el mejor de los casos se toma de ella a veces uno que otro pasaje como "citas" –y son siempre las mismas mal entendidas-. La "Introducción" explica, por qué la "Ciencia de la experiencia de la conciencia" es necesaria y qué es ella misma en razón de su necesidad. Mantengamos cerca el *segundo* título "Ciencia de la fenomenología del espíritu", entonces veremos enseguida, aunque primero sólo formalmente, esto: La "Fenomenología del espíritu" es "la experiencia de la conciencia". Dilucidar la "Fenomenología del espíritu" significa según ello: exponer sobre la base de la "Introducción" lo que Hegel piensa cuando habla aquí, a saber, en el ámbito de la metafísica absoluta y la "especulación", de "la experiencia"; significa exponer cómo se entiende lo que se denomina "la experiencia de la conciencia";

significa exponer en qué sentido tiene que ser pensada la "Ciencia de la experiencia de la conciencia" (comp. Infra: III, # 3). Para que alcancemos claridad aquí, se requiere antes una dilucidación de lo que dice el título "conciencia" en la metafísica moderna.

"Conciencia" es el nombre no del todo claro por *conscientia*, es decir, para *el* saber que consabe todos los modos de conducirse del hombre, en tanto están referidos a la *mens*, al "espíritu". El "espíritu" se expresa a sí mismo como mismo, en tanto dice "yo". En tanto la conciencia como consaber de lo sabido y de su saber "es" la referencia a sí mismo, es *autoconciencia*. La esencia de la conciencia es la autoconciencia; todo *cogito* es un *ego cogito me cogitare*. También el *videre* y *ambulare* es un *cogitare*, en tanto sólo son verdaderos, es decir, son en certeza, en el modo del *cogitatum* en el *cogito me videre*, *cogito me ambulare*. Por ello Descartes dice en # 9 de la primera parte de los *Principia philosophieae* (1646): *Cogitationes nomine, intelligo fila omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est.*[xv] "Bajo el nombre 'pensamiento' ('conciencia') entiendo todo aquello que en nosotros, quienes nos consabemos, acaece y a saber acaece en tanto de todo aquello en nosotros hay una conciencia".[*]

La conciencia no es mera *perceptio*, re-presentar *asidor*, sino *apperceptio*, un pre-sentar-nos que nos comprende. Pero el sí mismo de este modo co-representado no se mueve según la esencia posteriormente, fuera de lo ya sabido, ni en la conciencia, que de lo contrario permanece dirigida de inmediato a las cosas. La autoconciencia no es una conciencia *enriquecida* en su contenido sólo por la representación del sí mismo, sino que la conciencia de las cosas es esencialmente y propiamente autoconciencia, aunque en la mayoría de los casos una tal que no representa expresamente al sí mismo y así en cierta manera lo olvida. El sí mismo en la autoconciencia es sobre todo un aspecto de la relación de la conciencia con lo sabido y es simultáneamente y propiamente toda esta relación misma. Esta relación contiene la constitución esencial de la conciencia. Hegel la denomina "reflexión", pero no entiende este título psicológicamente como proceder, sino ontológicamente como la relación estructural de la flexión esencial y del reflejo de todo lo conciente como tal y con ello de la conciencia en el sí mismo. Entiende la "reflexión" no como retrodirección de la *mirada*, sino como retroflexión del brillar y aparecer, es decir, de la luz misma. (La "reflexión" –comp. ya Kant en la "Anfibolía de los conceptos de la reflexión"- está pensada metafísica ontológicamente, no subjetiva-psicológicamente). (La unidad esencial de "reflexión" y negatividad; la conciencia es el espíritu como reflexión idéntica en sí y otro).

Porque la conciencia es en esencia autoconciencia y tiene que ser concebida a partir del sí mismo, pero el sí mismo *sale de* sí *al* objeto y saliendo de este modo se muestra y aparece,

[xv] Descartes, *Principia philosophiae.* (9. *Oeuvres* de Descartes. Publ. par Charles Adam et Paul Tannery. Paris 1887-1910. Vol. VIII, 1, p.7. *Descartes*, *Los principios de la filosofía*, trad. de G. Halperin, 2a. ed., Losada, Buenos Aires 1997, p. 9. También, Descartes, *Los principios de la filosofía*, trad. de G. Quintás, Alianza, Madrid 1995, p. 26.

[*] Conciencia traduce aquí 'Mitwissenschaft' en la versión que da el autor del término latino 'conscientia'.

la conciencia como autoconciencia es el saber *que aparece*. La conciencia, tomada en su esencia, es así el *elemento* y el *éter del aparecer* del saber, que *es* él mismo sólo como saberse, es decir, como *mens sive animus*, es decir, espíritu.

Que el hombre es sí mismo y puede decir "yo" y sabe de sí mismo y tiene una "autoconciencia", fue siempre conocida para el pensamiento occidental. Heráclito dice (Frag.101): "Yo -siguiendo al mí mismo- he obedecido a su interior".[xvi] Pero estos "monólogos" del alma en el mundo griego y en el cristianismo –también los "soliloquios" de Agustín- son radicalmente diferentes de la "conciencia", que como autoconciencia, es decir, autocerteza, determina la esencia de la verdad modernamente concebida, es decir, objetividad y realidad. Hegel dice en su curso sobre la Historia de la filosofía moderna, después de haber tratado a Francis Bacon y Jakob Böhme: "Llegamos propiamente recién ahora a la filosofía del mundo moderno, y comenzamos ésta con Cartesius. Con él ingresamos propiamente a una filosofía independiente, la que sabe que procede independientemente de la razón y que la *autoconciencia* es momento esencial de lo verdadero. Aquí, podemos decir, estamos en casa y podemos, como el navegante después de un largo viaje por un mar impetuoso, gritar '¡tierra!'; Cartesius es uno de los hombres que comenzaron todo de nuevo; y con él se eleva la formación, el pensar del nuevo tiempo".[xvii] "En este nuevo período el principio es *el pensar*, el pensar que sale de sí".[xviii]

En nuestro lenguaje podemos decir también: La con-ciencia* es ahora la esencia del ser de todo ente. Todo ser es objetividad de la "conciencia". La metafísica moderna es lo que es en el elemento de la conciencia. Si por ello Hegel tituló por un momento esta obra, en la que se acaba la metafísica moderna: "Ciencia de la experiencia de la conciencia", entonces no podemos dejar pasar la claridad de este momento, sino que tenemos que intentar aclarar la obra desde ella. No se ha de eludir esta necesidad, sobre todo porque a pesar de la nueva desaparición del mencionado título, por doquier en el curso de la obra en pasajes decisivos se habla de la "experiencia". Preguntamos por lo tanto: ¿qué significa aquí, en el ámbito de la metafísica absoluta y de su especulación incondicionada, "experiencia"? ¿Qué significa "experiencia de la conciencia"?

La dilucidación del título "Ciencia de la experiencia de la conciencia" en base a la Introducción, evidentemente no puede en la presente oportunidad ser realizada como debiera a través de una interpretación formal, continua del texto introductorio. Una vista general y un rápido examen de la construcción de la "Introducción" debe bastar como recurso. La "Introducción" consiste en dieciséis parágrafos (1-16), que nosotros

[xvi] Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griego y alemán. 5a. edición, por Walther Kranz. Primer tomo, Berlín 1934. P. 173. *Los filósofos presocráticos*, op. cit.

[xvii] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. WW t. XV, edit. por Karl Ludwig Michelet. Berlin 1836. P. 328.

G.W.F. Hegel, Historia de la filosofía, op. cit.

[xviii] Ibid.

* En el texto alemán 'das Bewusst-sein'.

articulamos en cinco capítulos (I-V). Sean aquí dilucidados sólo los primeros cuatro capítulos (1-15).

I. LA FUNDAMENTACIÓN PARA LA EJECUCIÓN DE LA PRESENTACIÓN DEL SABER QUE APARECE

(PARÁGRAFOS 1-4 DE LA "INTRODUCCIÓN")

En la filosofía, es decir, en la metafísica, se trata del conocimiento de lo que verdaderamente es, o de lo que el ente en verdad es. El verdadero ente, para la metafísica del idealismo alemán, es el absoluto. Si en esta metafísica el absoluto ha de ser conocido, este propósito está a la sombra de la filosofía de Kant, cuya "Crítica de la Razón pura" tiene la intención de prestar claridad acerca de la esencia del conocimiento especulativo del absoluto a través de delimitaciones bien fundadas. El autoaseguramiento del proceder y de toda postura es en general un rasgo fundamental de la filosofía de la modernidad. De este modo corresponde en esta época a una "representación natural", *anticipar* al conocimiento del absoluto una consideración examinadora del conocimiento mismo.

Porque Hegel quiere "introducir", tiene que partir de una "representación natural". Tales puntos de partida se extienden por ello a través de toda la "Introducción", de modo que Hegel hace comenzar cada nuevo paso de la "Introducción" con un tal "punto de partida", pero para luego mostrar hasta qué punto las representaciones corrientes *parecen*, estar en su derecho pero en realidad no lo están. Dicho más claramente y en el sentido de Hegel: Lo que las representaciones corrientes mientan del conocimiento con respecto a un examen previo del mismo, significa en verdad otra cosa.

Por lo tanto Hegel no niega de manera alguna que un "examen" del conocimiento tiene que preceder al conocimiento acabado del absoluto. Sólo que el tipo de examen y la esencia del conocimiento del absoluto sometido al mismo sólo se puede determinar, si de alguna manera, a partir del mismo absoluto.

Si emprendemos el examen del conocer y su facultad del modo corriente, tenemos en ello ya un concepto del conocer. Éste rige como un "instrumento" a través de cuya aplicación emprendemos la creación del objeto por conocer. Pero para poder decidir acerca de la aptitud del instrumento o su ineptitud, tenemos que ya haber conocido el objeto por conocer. La relación cognoscente con el absoluto está ya presupuesta. Lo mismo rige cuando el conocimiento es concebido no como "instrumento" sino como "medium", a través del cual la luz de la verdad nos llega. "Instrumento" y "medium" tienen ambos el carácter de medios. Mas si tomamos el conocimiento del absoluto como un medio, entonces *des*conocemos la esencia y el sentido del conocimiento absoluto y del [mismo] absoluto. Pues es esencia de éste incluir en sí todo lo relativo y cada relación con lo relativo y con ello también cada relación de lo relativo con el absoluto; pues de lo contrario no sería

el absoluto. Por lo tanto el absoluto no puede ser nunca algo que de alguna manera pudiéramos recién acercarnos a través de algún tipo de "instrumento", como si en primer lugar no pudiera estar ya en nosotros. El absoluto *está* como absoluto "en y para sí ya en nosotros", sí, hasta "quiere estar en nosotros" (WW II,60).[*] De igual modo el conocer no es un medium entre nosotros y el absoluto, de manera que equivaliera a una refracción del rayo del conocimiento a través del medio. Más bien el conocer es "el rayo mismo, a través del cual la verdad nos toca" (ibíd.).

De manera introductoria y casi incidentalmente, encubierta en proposiciones subordinadas, Hegel expresa en el primer parágrafo de la "Introducción" lo que sostiene su metafísica: el absoluto está ya en nosotros y quiere estar en nosotros. El conocer es el rayo del absoluto que nos toca, no un propósito que obtenemos "posteriormente" en dirección hacia el absoluto. Desde el auténtico recuerdo de la historia de la metafísica, debiéramos saber que ésta desde Platón y Aristóteles sólo piensa el ente como ente, en tanto a la vez piensa al máximo ente y a su vez éste como el fundamento y la causa[**] de todo ente y con ello del ser. En tanto el ente es pensado como ente, la metafísica es ontológica. En tanto el ente como ente es pensado desde el máximo ente, la metafísica es teológica. La metafísica es en su esencia ontoteológica. Ello rige no sólo para la metafísica de Platón y para la de Aristóteles o hasta para la metafísica cristiana. También la metafísica moderna es de Descartes a Nietzsche ontoteológica. La fundamentación y evidencia del principio de autocerteza del *ego cogito* tiene su fundamento en la idea innata *substantiae infinitae*, es decir, *Dei*. Cada mónada divisa en una determinada perspectiva el universo y con él la mónada central de Dios. Toda razón del hombre, como relación fundamental de su esencia con el ente, está determinada según Kant por los postulados de la razón práctica, en los que está planteada la existencia del máximo bien como de lo incondicionado. Y el ser como "voluntad de poder" es también según Nietzsche sólo posible sobre el fundamento *de* lo incondicionado, que él sólo puede expresar todavía como "el eterno retorno de lo igual".

En tanto Hegel dice "El absoluto ya está en nosotros" y "el conocer es el rayo del absoluto que nos toca", dice lo mismo. Pero dice esto mismo a la vez de otro modo –a saber desde una última incondicionalidad, que plantea como lo primero. A esta posición expresa y sabedora primera del primer supuesto de toda metafísica determinada ontoteológicamente, tenemos que concebirla finalmente como lo que es. Es la máxima decisión de la autorreflexión crítica, iniciada con Descartes, llevada recién por Kant a su ámbito (trascendental). Es lo contrario de una especulación sin límites, que dejara tras suyo los mojones fronterizos de la crítica. El saber de la esencia del saber absoluto se sabe ya a sí mismo como saber absoluto. Es el saber en su esencialidad, "la" ciencia

[*] Nota del editor [alemán]: Las citas de la *Fenomenología del Espíritu* serán proporcionadas en adelante según la edición de la obra (comp. arriba p. 65 nota 1 y 2) en forma abreviada inmediatamente después del pasaje citado.

[**] El autor escribe 'Ur-sache', que traducimos por 'causa', separando el prefijo con un guión, con lo que destaca el sentido mismo de la palabra: cosa originaria.

simplemente, la única que puede y tiene que saber su propia esencia. Es la "Teoría de la ciencia". Así reza según Fichte el nombre alemán y moderno para la metafísica absoluta. Esta metafísica no es el deshecho de la "crítica", sino que concibe la "crítica" misma en su incondicionalidad. Considera que la máxima circunspección con respecto al conocimiento del absoluto reside en un previo comenzar en serio con lo que aquí es conocido. Pero si ahora "la ciencia" se expresa así, en forma directa, sobre el absoluto y el conocimiento del absoluto, entonces entra simplemente en cierto modo en medio del opinar diario y entre los hechos que aparecen como uno entre otros. Mas el mero entrar y abrirse paso no es sin embargo legitimación alguna. Por ello Hegel dice hacia la conclusión del capítulo I de la "Introducción" (parágrafo 4): "Pero la ciencia por el hecho de que entra en escena, es ella misma un fenómeno; su entrar en escena no es aún ella llevada a cabo y desplegada en su verdad" (WW II, 62).

Un mero entrar en escena sería contrario a la esencia del saber absoluto. Si ya aparece, entonces este aparecer tiene que presentarse de tal modo, que el absoluto en esta presentación lleve a aparecer absolutamente su propia esencia que aparece. Pero aparecer absolutamente quiere decir: en el aparecer mostrar por completo la esencia plena, de tal modo que en tal aparecer, el primero de todos, también y a la vez lleguen a aparecer el espacio y el éter, es decir, el "elemento" del aparecer. Pero el elemento donde el espíritu absoluto se muestra como saber absoluto es "la conciencia". Es el saber que aparece en su aparecer.

La presentación del saber que aparece es necesaria, para llevar el entrar en escena "de la ciencia", o sea, del conocimiento sistemático del absoluto, por encima del mero entrar en un elemento indeterminado, y de este modo hacer ser al aparecer del absoluto según su esencia, es decir, él mismo absoluto.

El conocimiento del absoluto no es ahora instrumento ni medium fuera y desprendido del absoluto, sino que es como conciencia el elemento de su aparecer, que se funda en el absoluto mismo y es por él desplegado y *es* este aparecer en sus diferentes figuras. El conocimiento del absoluto no es un "medio", sino el curso del absoluto mismo que aparece, a través de sus grados de aparición *(Erscheinungstufen)* hacia sí mismo. Aquí no se trata de una crítica de la facultad de conocimiento, ni de una descripción casual de tipos de conocimiento, sino del presentarse del absoluto mismo en el elemento de su aparecer, que en ello recién se inaugura.

El absoluto no es ni aparece nunca en el mero entrar en escena entre otros y en cualquier parte es decir, relativamente a algo que no es él mismo. El absoluto aparece esencialmente sólo de modo absoluto, o sea, en el absolver de la integridad de sus grados de aparición, a través de cuyo absolver realiza la *absolutio*, la absolución* de la mera apariencia del mero entrar. Sea llamada esta ejecución liberadora ("absolver") de su aparecer la absolvencia del

* El autor emplea la palabra de origen latino 'Absolution', que escribimos en su versión latina 'absolutio' y luego la equivalente alemana 'Lossprechung' que traducimos por 'absolución'.

absoluto. El absoluto "es" sólo en el modo de la absolvencia. El conocimiento del absoluto no emprende nunca como un medio, es decir, algo relativo, un crear junto con el absoluto, sino que es, cuando es, él mismo absoluto, es decir, absolvente, o sea, un curso *(Gang)* y un camino del absoluto a sí mismo.

Por ello, pues, en los capítulos siguientes se habla también siempre de nuevo de "camino" y el presentarse del espíritu que aparece es caracterizado como *curso*.

II. EL PRESENTARSE DEL SABER QUE APARECE COMO CURSO HACIA LA VERDAD DE SU PROPIA ESENCIA

(PARÁGRAFOS 5-8 DE LA INTRODUCCIÓN)

Pero si entendemos, según el modo de representación diario, al conocimiento como curso, y escuchamos aquí acerca del curso de la conciencia hacia su verdad esencial, es decir, hacia el espíritu, entonces podemos de hecho concebir todo esto "desde el punto de vista" de la conciencia natural como un "camino del alma" al espíritu absoluto. El curso es entonces un *itinerarium mentís in Deum* (Buenaventura). De hecho, todos los intentos de interpretar la "Fenomenología del espíritu" de Hegel han concebido también, hasta ahora, a ésta en el sentido de un curso que recorre la "conciencia natural". Sólo que Hegel dice expresamente (parágrafo 5) que se "puede" concebir así la Fenomenología del espíritu desde el punto de vista de la conciencia natural, no filosófica. Pero con ello se dice, justamente, que esta concepción es filosóficamente no verdadera. Pues no se trata de un camino, que se encontrara ante la conciencia natural y que como caminante lo recorriera en dirección al absoluto. Antes bien, el curso mentado por Hegel es el curso que sigue el mismo absoluto, de tal modo que en este curso anda su camino y su objetivo, la verdad de su aparecer completo. En ello la conciencia natural se muestra como un saber, que aún no ha realizado en sí la verdad del saber y que por ello tiene que abandonar su obstinación. Pero aquí se abre paso renovadamente la opinión diaria y concibe este camino de la conciencia hacía su verdad y certeza al modo de Descartes, como un camino de la duda. Mas éste va en búsqueda, a lo sumo, después de recorrer lo dudoso, de tener nuevamente la cosa en la mano y en la certidumbre, como estaba antes del asomo de duda. El camino de la duda se anquilosa simplemente en *la certeza*, que la duda, como fe en sí misma y en su derecho, ya presupone. Pero el curso del saber que aparece hacia su verdad esencial es un curso en el que ya el primer paso piensa más allá de la *esencia* de la conciencia, pero haciendo esto tiene que reconocer que la esencia concebida en primer lugar, tomada en sí, no ofrece ninguna esperanza de llevar el absoluto en su verdad, es decir, absuelto y absolvente, a aparición. El primer paso en el curso del absoluto que se lleva a aparición exige un próximo, del cual rige lo mismo, y ello hasta que el todo de las figuras esenciales de la conciencia no se absuelva y sólo en la absolución sea absoluto. El curso del saber que aparece es entonces de paso en paso más bien un "camino de la desesperación" (parágrafo 6, WW II, 63). Aunque los grados precedentes tienen que ser abandonados, sin embargo

tienen a su vez que ser conservados, el absolver no ha de ser una pérdida sino la única forma de alcanzar el absoluto. Pero "el camino de la desesperación" sería sólo un camino sin perspectiva, en el cual precisamente nada [habría] ni nunca más aparecería algo. El continuo abandonar absolvente de los grados anteriores es por ello necesariamente un entrar* en ellos, a fin de que la correspondiente figura esencial de la conciencia pueda ser asumida; pues recién como en suma asumidas pueden en el proceso ser conservadas. El curso del saber que aparece es un sobreasumir *(Aufheben)* las figuras de su esencia que llegan a aparecer. Y "sobreasumir" es algo triple: las figuras recorridas de la conciencia son no sólo respectivamente recogidas en el sentido de un *tollere* (levantar del suelo), son a la vez sobreasumidas en el sentido de un *conservare* (conservar) [y en el de un *elevare]*. Este conservar es una tradición, en la que la conciencia entrega** sus figuras recorridas mismas, en tanto en la sucesión esencial de su aparecer las toma y conserva y así las "sobreasume" en un doble sentido. De este modo la conciencia realiza, presentándose, su aparecer en una historia *(Geschichte)*, que rige a la formación de su esencia de manera que en esta misma formación se sabe en la integridad de su aparecer. "La serie de sus configuraciones, que la conciencia recorre en este camino, es más bien la historia circunstanciada de la *conformación* de la conciencia misma en ciencia" (parágrafo 6, WW II, 64 medio).

Nuevamente se abre paso la opinión diaria con una pregunta. Si el presentarse del saber que aparece es un curso en el sentido de la caracterizada historia de la conformación de las figuras de la conciencia, ¿de dónde toma entonces este curso el principio de integridad de las figuras y de dónde toma en general su meta y con ello la norma de la serie de pasos del progreso? Hegel contesta a estas preguntas en los parágrafos 7 y 8. La respuesta a estas preguntas que plantea la opinión no filosófica, sólo puede sin embargo, como por doquier en esta "Introducción", consistir en que las preguntas mismas sean "planteadas correctamente". Ello sucede a través de la referencia de que esas preguntas del opinar habitual no preguntan en vista de *aquello* solo que está en cuestión: el absoluto y el conocimiento del absoluto.

El curso es el curso del absoluto que aparece hacia su esencia, que está en sí misma. La meta del curso no está de modo alguno fuera del mismo, ni tampoco sólo en su término. La meta es el comienzo, a partir del cual el curso se inicia y anda en cada uno de sus pasos. Las figuras de la conciencia no se suceden unas a otras de manera que por último aparezca la figura-meta, sino que ya la primera es como tal una figura del absoluto; es de antemano elevada *(elevare)* a la absolutez del absoluto. Expresado de otro modo: lo que aparece como primer grado del aparecer de la esencia del absoluto, es determinado por el absoluto. Si, pues, la "Fenomenología del espíritu", [según] lo que externamente indica el índice de la obra, se "inicia" con la *certeza sensible* y "termina" con el *espíritu absoluto*, entonces este

* La correspondencia, no reproducible en castellano, que es empleada en el texto entre 'eingehen', entrar y 'aufgehen', abandonar, y más adelante 'Fortgang', progreso y 'Gang', curso, diferenciados por sus prefijos y emparentados por la misma raíz, aclara el sentido que se juega en el mismo.

** Una nueva correspondencia lingüística, entre 'überlieferung', tradición, 'übergeben', entregar, 'durchlaufen', recorrer, explícita el sentido.

inicio en la certeza sensible no es puesto en consideración al hombre, que se detiene primero en este tipo de saber. Antes bien la "Fenomenología del espíritu" se inicia con el aparecer de la *esencia* de la certeza sensible por esto, porque esta figura del saber es la extrema enajenación en la que el absoluto se pueda desprender. Si se desprende allí, entonces está con respecto a las figuras de su esencia en la más vacía y pobre y de este modo lo más alejado posible de la integridad de sí mismo. Pero este alejamiento esencial de sí mismo es la condición fundamental para que el absoluto se dé la posibilidad del recorrido de un curso del retorno a sí mismo, y a saber desde sí mismo para sí mismo. Si el curso del saber absoluto hacia sí mismo, como recorrido a través de las figuras esenciales de su aparecer, tiene el rasgo esencial de la sobreasunción, entonces esta sobreasunción es según su esencia verdadera y fundamental en primer lugar *elevation* - elevación al absoluto. No olvidemos las observaciones aparentemente sólo incidentales del primer parágrafo: El absoluto está ya en nosotros, es decir, está ya en la figura más baja de la conciencia, y nuestro conocimiento es el rayo, que nos toca como verdad absoluta.

En el parágrafo 8, que caracteriza la meta del curso de la conciencia, dice Hegel: "Pero la conciencia es para sí misma su *concepto*" (WW II, 66). La conciencia es según su esencia autoconciencia. Pero ésta sólo es su esencia, es decir, [sólo] es *para* sí misma lo que es en tanto como autoconciencia se sabe a sí misma en la integridad de su esencia. Este saber autosabedor de sí mismo es según Hegel "el concepto".

Porque la conciencia sólo es en tanto es su concepto, como este traerse a sí misma ante sí misma en sus figuras esenciales, es un continuo ser arrebatada por encima de sí misma, a través de sí misma, hacia sí misma. "La conciencia sufre por lo tanto esta violencia, de corromperse la limitada satisfacción, (es decir, desesperando tener cada vez que exceder su grado) de sí misma". (ibíd.) Como este ser arrebatada al ámbito de la verdad de su propia esencia, la conciencia misma "sale" como lo que en su aparecer es. Se presenta a sí misma. Es presentación y "es" como tal. El curso del presentarse de la conciencia en el contexto graduado de sus figuras tiene el rasgo fundamental de la *sobreasunción (Aufhebung)* en el triple sentido caracterizado del recoger *(tollere)*, conservar *(conservare)* y elevar *(elevare)*. Pero es el modo de sobreasunción mencionado en tercer lugar, la elevación a la esencia acabada de la conciencia (es decir, a su verdad y "realidad efectiva"), según la cosa y la "esencia", el primero y fundamental en el todo de la sobreasunción. La conciencia se esencia previamente como autoconciencia en la elevación al absoluto. Y siempre asume respectivamente su consiente sólo de la elevación, para conservar al interior de ésta la conciencia de éste consiente como una figura.

Desde otra visión se caracteriza como tesis el mero asumir y constatar lo consiente, como antítesis el retomar lo así puesto como algo consiente para la conciencia en la autoconciencia, y como síntesis la asunción conjunta de ambas en la peraltante unidad. Si se piensa en el orden sucesivo del opinar diario, entonces el curso de la conciencia parte de la tesis, pasa a la antítesis y asciende a la síntesis. Pero entonces se dirige a Hegel la pregunta con respecto a este proceso, de cómo se determinaría un hilo conductor para el

paso de la tesis a la antítesis y de ambas a la síntesis. No se encuentra en la representación diaria de este curso, de hecho y con razón, ningún hilo conductor. Se llega entonces a la duda y finalmente a la objeción y reproche con respecto a Hegel, de que pone en escena por puro arbitrio el proceso en este triple paso, hasta de que *tiene que* ponerlo en escena. Pues si primero es puesta sólo la tesis, falta toda indicación acerca de la dirección y el ámbito de los cuales debe ser tomada la antítesis. Y cuando es puesta ésta, permanece siempre cuestionable en qué aspecto deba concebirse la oposición como una composición y unidad.

Pero esta crítica al pensamiento de Hegel formulada bastante a menudo aún por parte "filosófica" no piensa de ninguna manera filosóficamente. Pasa plenamente por alto el que la síntesis es lo fundamental y conductor, que desde la violencia de la elevación ante todo reinante está circunscrito el ámbito de lo que merece el *conservare* y que por ello exige un *tollere*. Para poder llevar a presentación el curso de la conciencia en su aparecer, el pensar presentativo tiene ante todo que pensar la síntesis y a partir de ella recién pensar la tesis y antítesis. Pero esta síntesis en tanto absoluta no es "hecha" por nosotros sino sólo realizada. Pues la síntesis y la *elevation* absoluta es ya como lo que Hegel nombra en el primer parágrafo de la "Introducción", cuando dice dos cosas: El absoluto está ya en nosotros; el conocimiento es el rayo como el cual la verdad misma (el absoluto) nos toca. Sí se deja de atender a esto, en tanto se desconoce "la (absoluta) violencia" (WW II, 60), que reina ya en la esencia de la conciencia, entonces es vano todo intento de reflexionar acerca del curso de la conciencia y de saber la ley interna del proceso del curso.

Pero, viceversa, rige también esto: si pensamos previamente desde la originaria elevación y síntesis de la conciencia, entonces está ya dado el fundamento de determinación para el tipo de proceso y con ello para la integridad de las figuras a recorrer. La conciencia está forzada al progreso por la violencia de su esencia absoluta mientras no se sepa a sí misma incondicionalmente en su verdad y de este modo sea sí misma en sí y para sí misma. A través de esta meta del curso está pues también determinada cada figura del proceso y el tránsito de una a otra: son las figuras y grados de la autoconciencia que se determinan desde la interna atención a la autoconciencia absoluta. La negación de la figura precedente que se realiza en el proceso no es un negar vacío. Ni según la dirección del grado sobreasumido *(aufgehoben)* es éste dejado de lado y abandonado, ni tampoco la negación va en dirección del proceso hacia lo indeterminado vacío. La negación en el proceso y con ello su esencia es "negación determinada". Hegel lo considera en el parágrafo 7 de la "Introducción".

Pero porque el curso es llevado y conducido por la *elevation*, se encuentra en el proceso un ascender de un grado inferior a uno superior. Y porque este proceso ascendente es en sí un tránsito diferenciador de un grado a otro, se muestra que el curso divisorio y diferenciador del inferior desde el superior del presentarse del saber que aparece tiene el carácter de *examen*.

Examen - se escucha en época de Kant como consideración "gnoseológico crítica" del conocer, que para tal intención es aislado por sí como un "medio". Pero ante todo el pensar común plantea de inmediato la pregunta de dónde está tomada la regla de medida para este "examinar". En tanto Hegel nuevamente se aventura en el opinar habitual sobre tomar-medida y examinar, dilucida cosas esenciales en el capítulo siguiente de la "Introducción" sobre el curso del presentarse del saber que aparece.

III. LA REGLA-DE MEDIDA* DEL EXAMEN Y LA ESENCIA DEL EXAMEN EN EL CURSO DEL SABER QUE APARECE

(PARÁGRAFOS 9-13 DE LA "INTRODUCCIÓN")

1. La conciencia conformadora de la regla-de medida y el movimiento dialéctico del examen.

A las preguntas acerca de qué sucede con la regla de medida para el examen de la conciencia y de qué tipo es el examen mismo, nos las hacemos responder por dos proposiciones de Hegel, que extraemos de este capítulo III de la Introducción. Son dos proposiciones sobre la conciencia, que están *en conexión interna* con la ya mencionada (comp. arriba p. 87) del parágrafo 8, de que la conciencia es para sí misma su concepto. Una se encuentra al inicio del parágrafo 12: "La conciencia se da a sí misma su regla de medida..."(WW II, 68).**

¿Hasta qué punto la conciencia como tal y por consiguiente en sí es reguladora de medida, de tal modo que da ya la medida adecuada a su esencia por el hecho de que es conciencia, es decir, de que "da a ella misma su regla de medida"? Hegel dice con circunspección, "a ella misma", no: a sí misma, para expresar a través de esto que la conciencia no tiene que desarrollarse recién posteriormente y además desde sí. Hegel no sólo la piensa en el sentido de Descartes en general como autoconciencia, de tal modo que todo lo conciente es lo que *es* para un yo, es decir, algo que se opone (objeto) al representar. Piensa por anticipado la autoconciencia a la vez en sentido "trascendental" kantiano, es decir, atendiendo a la objetividad del objeto de la conciencia. Pero lo objetivo del objeto se funda en y se determina desde las funciones originariamente unientes (sintéticas) de la autoconciencia. Ellas determinan la objetividad del objeto, de tal modo que cada objeto como tal, es decir, con respecto a su objetividad, se tiene que medir en la autoconciencia, es decir, en la esencia de la conciencia. Este es el único sentido del pensamiento a menudo citado y también a menudo malentendido y citado sólo fragmentariamente, que Kant expresa en el Prefacio a la segunda edición de su "Crítica de la Razón pura" (B XVI), en cuanto compara su cuestionamiento trascendental con el cuestionar de Copérnico. Las

* Traducimos 'Mass-stab' por 'regla-de medida' para corresponder al sentido de la palabra, que acentúa el autor con la separación de sus componentes.
** En la trad. Castell., op.cit., p.57.

proposiciones rezan: "Hasta ahora se aceptó que todo nuestro conocimiento tiene que orientarse según los objetos; pero todos los intentos de determinar *a priori* algo sobre ellos a través de conceptos, a través de lo cual nuestro conocimiento sería ampliado, se desbarataron bajo este supuesto. De allí que se intente una vez, si no, no progresaríamos más en las tareas de la metafísica, aceptando que los objetos tengan que orientarse según nuestro conocimiento, lo que ya concuerda con la anhelada posibilidad de un conocimiento de los mismos *a priori*, que debe fijar algo sobre los objetos, antes de que nos sean dados. Con esto sucede como con el primer pensamiento de *Copérnico*, quien después de que con la explicación de los movimientos del cielo no lograba salir tan bien cuando admitía que todo el ejército de estrellas giraba en torno al espectador, intentó si no resultaba mejor si hacía girar el espectador y por el contrario [dejaba] las estrellas en calma".

Esta comparación para nada suena a "subjetivismo" en el sentido del pensar común. El espectador ha de girar en torno a las estrellas, no éstas en torno al espectador. Lo menciona Kant, para dilucidar su propio cuestionamiento a través de la comparación con el giro copernicano. ¿Pero dice Kant, sin embargo, que los objetos deben orientarse según nuestro conocimiento, por lo tanto las estrellas según el espectador? No - leamos con precisión. Dice: Los objetos deben orientarse "*según nuestro conocimiento*", es decir, según la *esencia* de la conciencia. Esto quiere decir: Kant deja al ente en sí en calma y lo determina, no obstante, de tal modo que hace girar el aparecer y con ello el observador que representa a lo que aparece, en torno a la cosa misma. No quiere decir: este árbol aquí como árbol tendría que orientarse según lo que aquí pienso de él, sino: el árbol como objeto tiene la esencia de su objetividad en lo que previamente pertenece a la esencia de la objetividad. *Ésta* es la medida para el objeto; es decir, la originaria unidad de la autoconciencia y de su representar uniente es *la* regla de medida dada en la esencia de la autoconciencia para lo consiente como tal. Hegel dice: la conciencia se da a sí misma su regla de medida, porque ya siempre se expresa sobre la objetividad de sus objetos y así sobre sí misma. Pero no se detiene como Kant en la autoconciencia *humana*, sino que también convierte aún a la autoconciencia misma expresamente en objeto de sí misma y de este modo hace desplegar en ella misma reglas de medida más originarias. De hecho también Kant procede así, en tanto hace enunciados acerca de la esencia de la autoconciencia, que son medidos en general en la esencia de la razón. Pero la proposición de Hegel: "La conciencia da a sí misma su regla de medida", no dice sólo que la regla de medida sea dada inmediatamente con la esencia de la conciencia y caiga *en* ésta; con el "da" dice al mismo tiempo que la conciencia, en su curso hacia su *esencia*, hace aparecer respectivamente la regla de medida de sí misma y de este modo es en sí *conformadora de regla de medida*. Ésta se modifica de grado en grado, en tanto paso a paso aparece la originaria *elevation* al absoluto y con ello éste mismo como la integridad de la esencia de la conciencia. Ella se relaciona como tal con su consiente (el "objeto") y en tanto lo refiere a *sí* como *sí misma*, ya *se* relaciona también *consigo* misma. Según esto el objeto es lo que es *para* la autoconciencia. Pero también ésta es lo que es en tanto aparece para ella misma, a saber como lo que constituye la objetividad del objeto. La autoconciencia es en sí la regla de medida para su objeto. En tanto se

relaciona *con* éste, el objeto, como lo por-medir, pero a la vez consigo misma como la que mide, se realiza en sí misma en esta doble relación la comparación de lo por-medir con su regla de medida. *Para* ella son simultáneamente lo por-medir y lo que mide como lo mismo. La conciencia *es* en sí misma esencialmente *esta comparación*. Y en tanto *es* en esta comparación, *es esencialmente examen*. Realiza el *examen* de su esencia no ocasionalmente en situaciones críticas sino en todo tiempo, en tanto como autoconciencia piensa en su esencia, es decir, la objetividad del objeto. Por ello Hegel dice: La conciencia se examina a sí misma (comp. parágrafo 13, WW II, 69).* Cuanto menos la regla de medida es recién aportada a la conciencia de alguna parte, tanto menos el examen es realizado desde nosotros y ocasionalmente a ella. El curso de la conciencia hacia su propia esencia que aparece, es en sí a la vez conformador de regla de medida y examinador. Por lo tanto la conciencia es *en sí una confrontación consigo misma.*

Pero el curso de la conciencia tiene el rasgo fundamental de la *sobreasunción (Aufhebung)*, en la que se expone a sí misma en la verdad de su esencia y lleva a aparecer sus figuras esenciales unitariamente como historia esencial. La conciencia es confrontación en un doble sentido. Es por una parte un explicarse disputante, examinador, controversia consigo misma. Es como este explicar y se pone aparte y de manifiesto y es el exponerse en la unidad de lo en sí reunido. La esencia de la reunión que expone y hace manifiesto es, expresado en griego, el λὲγειν. La esencia del λῶγος es δηλοῦν, Ζποφαύνεσψαι, ἁρμνειειν. Por ello el tratado aristotélico sobre el λῶγος lleva el título Περι Ηερμενεια (es decir: Sobre el hacer aparecer explicativo). (La relación interna con Idea, con Ιδεύν y con ειδὲναι es clara). El exponer explicativo en la unidad del diálogo que se confronta es el διαλογοω - el διαλὲγεσψαι. La expresión de voz media nombra en una doble significación del δια como "a través" y "entre" el diálogo de un expresarse, que recorre un estado de cosas y lo lleva *de este modo* a aparecer. Ya para Platón el expresarse sobre el ser del ente es un diálogo del alma consigo misma. La esencia dialógica-agónica del διαλὲγεσψαι vuelve como figura transformada, moderna e incondicionada en la determinación hegeliana de la esencia de la conciencia. El curso de la conciencia en tanto examinar triplemente sobreasumidor *(aufhebende)* y tético-antitético-sintético, conformador de regla de medida, es "dialéctico" en sentido originario. El curso de la conciencia, que ella elabora en sí misma, es un "movimiento dialéctico". Ahora en los trece parágrafos vigentes, la esencia del curso de la conciencia que se presenta se ha aclarado de manera tan amplia y unitaria que Hegel con el parágrafo 14, que constituye por sí el capítulo IV, puede pasar a la palabra decisiva de la "Introducción".

2. Retrospectiva sobre la dilucidación vigente (I-III).

Puesto que Hegel expresa el rasgo fundamental de la "Fenomenología del espíritu" en los tres parágrafos que siguen y últimos de la "Introducción", es aconsejable resumir antes en

* En la trad. Castell., op. cit., p. 58.

una retrospectiva la dilucidación vigente de ésta. Al inicio de las presentaciones sobre la "Fenomenología del espíritu" se aludió al rol y posición diferentes de la "Fenomenología" al interior de la metafísica de Hegel. En el primer sistema, que se denomina a sí mismo "Sistema de la ciencia", la "Fenomenología del espíritu" conforma, bajo el título "Ciencia de la fenomenología del espíritu", la primera parte. "La ciencia", dicho simplemente, significa aquí: "la filosofía". Y el título "Sistema de la ciencia" mienta "la filosofía" en la única figura a ella adecuada del "sistema" desplegado. La filosofía es como saber incondicionado, que condiciona a todo otro, en sí misma "sistemática", es lo que es sólo como "sistema". (Este nombre denomina la construcción esencial *de* la ciencia misma, no acaso la forma aportada de un orden posterior de los conocimientos filosóficos). El primer sistema, bipartito, sea denominado, atendiendo al rol omnideterminante de la "Fenomenología", el "Sistema-Fenomenología". El segundo, tripartito, que enseguida después de aparecer la "Fenomenología del espíritu" tiene que haber alcanzado primacía, conoce a la "Fenomenología del espíritu" sólo como parte constitutiva subordinada de la tercera parte principal. Lo que significa, pues, el desaparecer de la "Fenomenología del espíritu" del rol de primera parte del sistema para el sistema mismo y por consiguiente para la metafísica del idealismo alemán, sólo puede ser apreciado, y en general recién claramente interrogado, si la esencia de la "Fenomenología del espíritu" está suficientemente aclarada. Intentamos aquí hacer algunos pasos a este respecto y a saber en un camino simple.

¿Qué es "la Fenomenología del espíritu"? La respuesta a esta pregunta la tomamos de la "Introducción", que Hegel hace preceder a la obra después de un extenso "Prefacio". ¿Qué y cómo introduce la "Introducción"? Ella es la preparación del arranque del salto al pensar, que en la obra piensa. La preparación del salto se realiza como dilucidación del título "Ciencia de la experiencia de la conciencia". Pero este titulo falta en la obra publicada en 1807, igualmente en la publicación de 1832. Por ello no es de inmediato manifiesta la verdadera determinación de la "Introducción". Que Hegel denomine "sistema" a una parte esencial misma del "Sistema de la ciencia", es comprensible después del precedente de la "Teoría de la ciencia" de Fichte. Del mismo modo no puede extrañar que para el sistema de la metafísica moderna, que ha encontrado su fundamento y suelo en la "conciencia", "la conciencia" sea tema. La caracterización de la metafísica como "ciencia de la conciencia" parece evidente. Por el contrario nos sorprende que en el título de una obra de la metafísica especulativa absoluta asome la palabra "experiencia"; pues lo "empírico" es, sin embargo, justamente aquello que en toda metafísica, no sólo en la moderna, permanece inesencial y sólo menesteroso de la esencialidad de la esencia.

La aclaración del concepto de "experiencia" al interior del título "Ciencia de la experiencia de la conciencia" tiene que acertar el centro del despejamiento de este título y con ello el núcleo de la dilucidación de la esencia de la "Fenomenología del espíritu". La calidad de única de esta obra surge de la posición fundamental que entretanto ha alcanzado la metafísica occidental. La metafísica es el conocimiento del ente como tal en totalidad a partir de su fundamento. Reconoce al verdadero ente en su verdad. Este es a consecuencia

de la esencia onto-teológica de la metafísica el máximo ente de todo ente *(ens entium)*, el ente sólo desde sí y por sí, el absoluto. El conocimiento metafísico es en su "objetivo final" (Kant) el conocimiento del absoluto. Recién la metafísica del idealismo alemán ha reconocido, clara y decididamente, que el conocimiento *del* absoluto sólo puede ser tal si al mismo tiempo conoce de *manera* absoluta. La pretensión de saber absoluto de la metafísica se ha de concebir ahora en su necesidad esencial. De allí que equitativamente esta pretensión tenga que legitimarse en su derecho, puesto que excede esencialmente los límites del conocer diario de las cosas finitas. El conocer tiene que ser examinado acerca de si y cómo *puede* ser un conocimiento *absoluto*. Este examen es hasta plenamente inevitable al interior del pensamiento moderno, según su propia actitud cognoscente; pues para el pensamiento moderno "verdad" significa la indudable certeza que se legitima a sí misma. Por eso tampoco la metafísica absoluta, y ella menos, puede sustraerse a la exigencia de "examen" y legitimación. Sin embargo, la pregunta decisiva es precisamente de qué tipo puede ser este examen del conocimiento absoluto y cómo tiene que ser realizado. Es, a saber, examinado el conocimiento; entonces existe ya antes de toda realización del examinar, para éste, una opinión previa sobre la esencia del conocer por examinar. Y la representación corriente del conocer se dirige a que éste es o un "instrumento", o un *medium* y con ello en todo caso un "medio", que se encuentra entre el cognoscente y lo conocido y no es ni uno ni otro. Pero si en el conocimiento absoluto el conocer fuera un mero "medio", entonces permanecería "fuera" del absoluto y de este modo no sería absoluto. Pero como "relativo" el conocer está respectivamente "en relación con...", en referencia al absoluto. Por ello, es en cada caso necesario visualizar enseguida y previamente *esta referencia* al absoluto y tomarla por base como la esencia del conocer. Pero la referencia del conocer al absoluto sólo puede ser, supuesto que pensemos el absoluto como tal, la referencia *del* absoluto *a nosotros*, los cognoscentes. Pertenece al arte pensante de la fuerza pensante de presentación de Hegel, que nombre en la "Introducción" a esta esencia del conocer absoluto, casi sólo de paso, hacia el final del primer parágrafo, en proposiciones subordinadas. En forma de proposiciones conductoras Hegel dice sobre el absoluto y sobre el conocimiento del mismo esto:

1. El absoluto está en y para sí ya en nosotros y quiere estar en nosotros (comp. WW II, 60).[*]

2. El conocer es "el rayo mismo, a través del cual la verdad nos toca" (ibíd.).

Pero atendiendo a la necesidad del examen ahora se tiene que preguntar: ¿Qué es el conocer absoluto si no puede ser un "medio"? Y: ¿de qué tipo es el examen si no requiere investigar un "medio" en su aptitud?

Es el conocer, nuestro conocer, en su esencia el rayo mismo, como el cual el absoluto nos toca, entonces el conocer se manifiesta, visto desde nosotros como un irradiar, que

[*] En la trad. Castell., op. cit., p. 52.

reflejamos en tanto tocados por el rayo, para en este reflejo seguir al rayo que nos toca en su dirección opuesta. Pero así el conocer ya no es un "medio", sino "camino". *Este* rasgo fundamental del conocer, que se anuncia desde el inicio del pensar occidental como ωδου (μεταοδο), es siempre nombrado de nuevo en la "Introducción" a la "Fenomenología del espíritu". Al servicio de la tarea de la "Introducción", de partir continuamente de representaciones corrientes, pero haciéndolas a su vez visibles como *in*adecuadas, Hegel determina en qué sentido el conocer del absoluto tiene el rasgo fundamental del "camino". En primer lugar podría, evidentemente, aún decirse también ahora: La caracterización del conocer como camino lo toma asimismo como medio. Hablamos por cierto, en el mismo giro, de "los medios" y "caminos".

Cuando sin embargo el conocer es el rayo, entonces el camino no puede ser un trayecto existente por sí, que se encuentre entre nosotros y el absoluto y por lo tanto diferente de ambos. Entre nosotros y el absoluto no hay nada, si no es el absoluto, quien como rayo viene a nosotros, cuyo venir sólo captamos al andarlo nosotros mismos como un curso, en tanto le vamos al encuentro. Pero este curso nunca está primero todavía apartado de, es decir, fuera del absoluto, para luego alcanzarlo, sino que el curso está ya antes en el absoluto en el sentido de la síntesis originaria, aquí irradiada por el rayo, de la *elevation*. Sólo a partir de ésta se determinan los pasos del curso y con ello el proceso y la integridad de sus grados. El curso tiene como despliegue de esa síntesis el carácter de la serie tética-antitética de pasos, es decir, del camino "dialéctico".

El conocer *absoluto* tiene que ser examinado. En el examen el conocer tiene que legitimarse como aquello que reivindica ser. Pero si el conocer del absoluto es el rayo como el cual el absoluto nos toca, entonces éste, en el caso de que ahora esté aún permitido este discurso en general, *sólo de este modo* puede legitimarse, apareciendo él mismo, y a saber a partir de sí, y manifestando en ello este su aparecer como su esencia. El absoluto es el espíritu, pensado modernamente como la autoconciencia incondicionada. La conciencia es el incondicionado autoconcebirse. La primera proposición *de* la conciencia reza: "La conciencia... es para sí misma su *concepto*" (parágrafo 8, WW II, 66).* En el autoconcebirse el saber absoluto, según su esencia, se pone de manifiesto. El absoluto *es* esencialmente, como conciencia, *el* saber que aparece. Nuestro examen del conocer absoluto no puede entonces ya ser una realización, que se emprenda *junto al* conocer como un medio presente en alguna parte. Porque el conocer mismo es el curso irradiado hacia el que irradia, la única esencia aquí posible del examen se realiza en ser este curso *mismo*, y a saber, de una manera determinada. Este curso tiene que hacer que el saber que aparece se muestre en su aparecer, es decir, en su propia verdad. En este curso el absoluto viene a nosotros como la conciencia que aparece, se despliega en la verdad de su esencia. Se *legitima* en tanto *se acusa* y de este modo muestra que *en* este aparecer corresponde a su esencia, que se muestra a través de este aparecer. En ello estriba: El examen no necesita aportar la regla de medida que requiere.

* En la trad. Castell., op. cit., p. 55.

La segunda proposición *de* la conciencia dice: "La conciencia se da a sí misma su regla de medida (es decir, la verdad de su esencia)" (parágrafo 12, WW II, 68).[*] Y en tanto la conciencia esencialmente aparece y este aparecer es el examinar en el sentido de tal "acusar", rige la tercera proposición *de* la conciencia: "La conciencia se examina a sí misma" (parágrafo 13, WW II, 69).[**] Por el contrario a nosotros nos queda sólo "el puro estar mirando" en este aparecer de la conciencia, que es un movimiento que la conciencia ejerce en ella misma. Se trata de ver de qué manera nosotros, como examinadores, somos la realización del ejercicio de este movimiento mismo. Se trata de concebir qué entiende Hegel por "experiencia de la conciencia".

3. El ex-perimentar[***] de la conciencia

Aunque Kant recién designa como "experiencia" *(Erfahrung)* lo que según Aristóteles se destaca [ya] esencialmente de la ἐμπειρια, el conocimiento[****] de los διῶτι (es decir, kantianamente, de la causalidad), sin embargo ambos *concuerdan en* que la "experiencia" y la ἐμπειρια se refieren al *ente* mismo accesible inmediata y diariamente y de este modo son maneras de información y conocimiento.

Lo que Hegel denomina "experiencia" en la "Fenomenología del espíritu", no se refiere al ente perceptible a diario, ni en general al ente, ni es la "experiencia" estrictamente un modo de conocer.

Si para Hegel "la experiencia" *no* es todo esto, ¿qué es entonces? Experiencia *(Erfahrung)* es "la experiencia de la conciencia". ¿Pero qué mienta esto? Intentaremos ahora, en una enumeración aparentemente externa, nombrar los momentos de la esencia de la experiencia, en continua referencia a la dilucidación de la "Introducción" hasta ahora ofrecida.

[*] En la trad. Castell., op. cit., p. 57.
[**] En la trad. Castell., op. cit., p. 58.
[***] El autor escribe 'er-fahren', que traducimos por 'ex-perimentar' sin poder reproducir del mismo modo este recurso de separar el prefijo para referirse al sentido originario de la palabra a partir de su raíz 'fahren'. A su vez se corresponde en el sentido con otra familia de palabras, a partir del verbo raíz 'gehen', que traducimos por andar, 'Gang', curso, 'Durchgang', pasaje, 'er-gehen'.
[****] El conocimiento aquí traduce 'die Kenntnis', con el que se relaciona en el mismo periodo 'Kenntnisnahme', toma de conocimiento o información, mientras 'Erkenntnis', que también traducimos por 'conocimiento', tiene más bien el sentido de entendimiento, reconocimiento.

La experiencia es "el movimiento dialéctico". Es un viajar[*****] *(pervagari)*, que recorre un "camino". Pero el camino no existe en sí para el viajar. El camino es un curso en el doble sentido de andar (curso por el campo) y pasaje (curso subterráneo). Dicho más precisamente, recién en el curso como andar es experimentado *(er-fahren)* el curso como pasaje, es decir, es andado *(er-gangen)*, y ello quiere decir: inaugurado, de modo que puede mostrarse algo manifiesto.[*] Lo que anda de ese andar y la abertura del pasaje es la conciencia como re-presentar. El re-presentar-se se adelanta e inaugura y presenta y se convierte de este modo en el éter del mostrarse y aparecer.

La experiencia, como el curso *(pervagari)* así caracterizado, es al mismo tiempo experiencia en el sentido originario de la πεύρα. Ésta significa el aventurarse a algo a partir de visualizar lo que allí surge. Este aventurarse a lo todavía-no-aparecido, como lo todavía no decidido, tiene su lugar esencial en el ámbito de la competición y mienta aquí: el aventurarse al adversario, el "asumir" al mismo. La experiencia como *probare* es examen, que visualiza aquello que en su curso como curso ha de tener a su cargo.

La experiencia, en tanto este curso de examen, examina la conciencia en lo que ella misma es, en su esencia, en la que como autoconciencia continuamente se mide. Este ponderante experimentar no se dirige al ente sino al ser, a saber la conciencia.[**] La experiencia no es óntica sino ontológica, o dicho kantianamente: experiencia trascendental.

Sólo que este medir y ponderar *(librare)* trascendental es, en tanto *probare* y *pervagari*, un curso, que examinando recorre la sucesión esencial de las figuras de la conciencia, es decir, pasa-por. La experiencia es un "pasar por"; y ello por una parte en el sentido de *soportar y sufrir*, a saber la violencia esencial en la conciencia de su propia esencia absoluta. El *pasar por* es un ser arrebatado a la altura esencial de la oculta e incondicionada *elevation;* pero es al mismo tiempo "pasar por" en el sentido de absolver, del pasaje por la integridad de los grados y figuras del ser de la conciencia, predeterminados desde la elevación.

La experiencia de la conciencia es, en tanto este pasar-por de doble sentido, el pasaje por la sobreasunción *(Aufhebung)* de triple sentido. Pero a ésta pertenece la negación de la tesis a través de la antítesis, de tal modo que lo negado en esta negación es conservado, y por su parte la negación de la antítesis es negada a través de la síntesis. El pasar-por tiene el rasgo fundamental de esta originaria doble negación, que exige un continuo abandono de lo presuntamente alcanzado. El curso de la experiencia es un "camino de la desesperación" y por ello la experiencia es esencialmente una "dolorosa experiencia". Hegel piensa, pues,

[*****] 'Die Erfahrung', la experiencia, es explicada desde un contexto de sentido ofrecido por la raíz 'fahren', que traducimos por viajar, y otros términos como 'Gang', curso, 'gehen', andar y 'Weg', camino.

[*] 'Eröffnet', que traducimos por inaugurado, se corresponde con 'Offenbares', algo manifiesto, para el sentido que el autor quiere mostrar.

[**] La misma palabra 'Bewusstsein' contiene este sentido, que no se reproduce en la traducción castellana 'conciencia'.

también el dolor siempre de modo metafísico, es decir, como un tipo de "conciencia", la conciencia del ser otro, del desgarro, de la negatividad. La experiencia de la conciencia es, como experiencia trascendental-dialéctica, siempre la "mala" experiencia, en la que lo respectivamente conciente resulta de otro modo que como respectivamente aparece en primer lugar. La experiencia es el dolor trascendental de la conciencia. La experiencia de la conciencia es en tanto "el dolor" al mismo tiempo el pasar-por en el sentido de poner de relieve* las figuras esenciales de la autoconciencia que aparece. La experiencia es "el trabajo del concepto", quiere decir el ponerse de relieve de la conciencia en la integridad incondicionada de la verdad del concebirse a sí misma. Es el trabajo trascendental, que se ajetrea al servicio de la violencia incondicionada del absoluto. Es el trabajo trascendental de la conciencia.

La experiencia de la conciencia es como curso, como examen, como pasar por (solventar y acabar), como dolor, como trabajo, siempre también y por doquier una información y noticia. Pero esta información nunca es un mero percibir,** sino el hacer aparecer, que como curso y andar cada vez experimenta, es decir, alcanza una figura esencial de la conciencia.

Pero el experimentar como alcanzar es sólo el despliegue de la conciencia hacia la verdad de su ser. La experiencia de la conciencia no es sólo ni en primer lugar un tipo de conocimiento, sino un ser, y a saber el ser del absoluto que aparece, cuya esencia misma descansa en el incondicionado aparecer de sí mismo. El absoluto es para Hegel "el concepto", en el sentido del incondicionado concebirse a sí misma de la razón. Y este concepto incondicionado es la esencia del espíritu. El espíritu es en sí y para sí "la idea absoluta". "Idea" quiere decir: el mostrarse, pero pensado modernamente: como representarse al mismo que representa - representación incondicionada, manifestación de sí mismo en la verdad incondicionada de su propia esencia, que modernamente determinada es certeza y saber. El espíritu es el saber absoluto. La experiencia de la conciencia es el presentarse del saber en su aparecer. "La experiencia de la conciencia" es la esencia de la "Fenomenología". Pero ésta es "la Fenomenología del espíritu".

Si se logra pensar los mencionados momentos de la esencia de la experiencia unitariamente, desde el fundamento de su unidad, entonces estaremos recién en la situación de pensar en verdad, es decir, metafísica-especulativamente el texto de los títulos "la Experiencia de la conciencia" y "la Fenomenología del espíritu".

Ambos títulos contienen en su constitución lingüística un genitivo. Preguntamos: ¿Es pues el genitivo un *genitivos objectivus* o un *genitivos subjectivus?* ¿Mienta "la experiencia de la

* 'Herausarbeiten', que traducimos por 'poner de relieve' se corresponde en este contexto de sentido con la palabra raíz 'Arbeit', trabajo, y el verbo 'abarbeiten', ajetrear.
** 'Vernehmen', 'percibir', se corresponde aquí con 'Kenntnisnahme' y 'Kundnahme', toma de conocimiento, que traducimos respectivamente por información y noticia, construidos sobre el verbo raíz 'nehmen', tomar.

conciencia" sólo esto, que la conciencia es el *Objekt* y el *Gegenstand*[***] de la experiencia? Evidentemente no, pues la experiencia es ella misma, en su esencia como curso y venir a sí misma, el ser de la conciencia. "Experiencia", plenamente concebida, dice sólo lo que en la palabra *Bewusst-sein* (conciencia) significa la palabra *sein* (ser). La conciencia es el "sujeto" de la experiencia, es lo que la experiencia pasa-por con ella misma. Por lo tanto el genitivo tiene que ser entendido como *genitivos subjectivus*. Sólo que la esencia del sujeto como autoconciencia consiste justamente en que la conciencia no es sólo conciencia de algo y tiene su objeto, sino que ella misma es objeto para sí misma. Por lo tanto la experiencia por la que pasa la conciencia es al mismo tiempo la experiencia que ella hace "consigo misma" como objeto. Con ello el genitivo es a la vez también un *genitivos objectivus*. Pero, no obstante el genitivo no es simplemente sólo ambos juntos, sino que es un genitivo que nombra la unidad del sujeto y el objeto y el fundamento de su unidad, es decir, la *elevation* y síntesis en la esencia metafísica de la conciencia. El genitivo en los títulos "la Experiencia de la conciencia" y "la Fenomenología del espíritu" es el genitivo especulativo-metafísico. Todos los genitivos del lenguaje de la "Fenomenología del espíritu" son de este tipo. Sí, no sólo los genitivos, sino también los *casus* restantes y todas las declinaciones de las palabras tienen sentido especulativo. Sólo si consideramos y ejercitamos esto, podemos seguir la trama de este lenguaje, es decir, entender el texto.

Es necesario seguir esta indicación para siquiera pensar correctamente el título completo de la obra: "Ciencia de la experiencia de la conciencia", "Ciencia de la fenomenología del espíritu". El genitivo "Ciencia de..." es especulativo; [esto significa que] la ciencia no trata sólo acerca de la experiencia de la conciencia, sino que tiene la conciencia como su sujeto, que soporta y determina. Ciencia es conocer. Pero el conocer, según la expresión del primer parágrafo de la Introducción, es "el rayo a través del cual la verdad nos toca". Nuestro conocer, el pensar especulativo del absoluto, es sólo si y en tanto que es el rayo, y en tanto que iluminado por este rayo él mismo irradia.

A través de las modificaciones esenciales de la metafísica moderna aparece lo mismo, que es expresado por Platón al comienzo de la metafísica: que el ojo tiene que ser ᾁλιοειδὲω. El sol es la imagen para la "idea del bien", es decir, para lo incondicionado.

Porque la conciencia tiene la esencia de su ser en la "experiencia" caracterizada, se examina a sí misma y despliega a partir de sí misma las reglas de medida de este examen. Por ello nos queda en la realización de este presentarse de la conciencia sólo el puro *mirar a*, y "un ingrediente nuestro se hace superfluo" (parágrafo 13, WW II, 69).[*]

[***] Reproducimos como en el texto original 'Objekt' y 'Gegenstand', dado que ambos términos, uno de procedencia latina y el otro germánica, son traducibles por 'objeto'.
[*] En la trad. Castell., op. cit., p. 58.

IV. LA ESENCIA DE LA EXPERIENCIA DE LA CONCIENCIA Y SU PRESENTACIÓN

(PARÁGRAFOS 14-15 DE LA "INTRODUCCIÓN")

1. El concepto "ontológico" hegeliano de experiencia.

El parágrafo 14 comienza: "Este movimiento *dialéctico*, que la conciencia ejerce en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en tanto* de ello *le surge el nuevo verdadero objeto*, es propiamente aquello que es denominado *experiencia*" (WW II, 70).* Si por lo precedente la esencia del curso dialéctico es determinada como el hacer aparecer las figuras esenciales de la conciencia, por lo tanto en el movimiento dialéctico aparece el absoluto, y si esta esencia del "movimiento dialéctico" debe constituir la esencia de la "*experiencia*", entonces el concepto hegeliano de "experiencia" no *puede* ser confundido con el corriente de "empíria". ("Movimiento" como μεταβολᾶ ἀξ τινοω εὺω τι. ΄Ενὲργεια. Comp. para "certeza sensible" parágrafo 8). Y sin embargo se mostrará que el concepto hegeliano de *experiencia*, y sólo él y por primera vez, recuerda los momentos esenciales ocultos de la experiencia, que también, aunque casual y no unitariamente, a veces se anuncian en el concepto de experiencia de la "vida" diaria. Para poder destacar lo singular del concepto hegeliano de *experiencia* con la necesaria agudeza, tenemos que tener en la memoria el concepto tradicional de "experiencia", al menos en dos de sus figuras principales. Por ello, sea anticipado un breve recuerdo del concepto aristotélico de ἐμπειρια y del concepto kantiano de "experiencia".

Lo que es ἐμπειρια lo determina Aristóteles en el primer capítulo del primer libro de la Metafísica, que comienza con la proposición: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ ειδέναι ὀρέγονται φύσει. Todos los hombres tienen la pre-ferencia surgida desde el fundamento de su esencia de llevarse a ver (todo aquello con lo que se relacionan), para tenerlo presente en su aspecto (ειδέναι - ιδεύν). (Inexpreso y también impensado está en el fondo de tal proposición que el hombre tiene su esencia en mantenerse actual al ente como lo presente). Los modos en que el hombre tiene en vista lo presente son varios. Uno de los mismos es la ἐμπειρια. Si, por ejemplo, tenemos la noticia de que cada vez que alguien ha contraído tal o cual enfermedad, tal o cual medio auxilia, entonces el previo tener-ante-sí esta situación, a saber "si esto..., entonces esto..." es una ἐμπειρια. Su esencia consiste en τῶ ἀξειν ὠπῶληχιν - el disponer del propósito "si esto..., entonces esto..."-. Pero para la ἐμπειρια es característico que ella sólo permanece siendo la noticia de la existencia de este "si esto..., entonces respectivamente esto..." El anoticiado tiene en vista *que* es así, pero no ve íntimamente lo que hace *por qué* [ello] es así como es. οὔ μὲν γῖρ ἀμπειροι τῶ ῴτι μεν ὺσασι, διῶτι δ῍οώξ ὺσασιν[xix]. Los que experimentan tienen en vista el que, pero [el] por

* En la trad. Castell., op. cit., p. 58.

[xix] Aristotelis *Metaphysica*. Recognovit W. Christ. Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri 1886. 981 a 28 sqq. Aristóteles, *Metafísica*, ed. griego-latín-castellano, trad. de V. García Yebra, Gredos, Madrid 1990, 2a. reimpr.

qué no lo tienen (falta el entendimiento).* El tener-en-vista el por qué con respecto a un estado de cosas caracteriza por el contrario a la τὲχνη, ella es la esencia de la ἐμπειρια, de la ciencia.

(Al evento esencial, de que al inicio de la metafísica occidental en Platón y Aristóteles se despliegue la esencia de la "ciencia" *(Wissenschaft)* -επιστεμε- a partir de la esencia de la τὲχνη, corresponde en una oculta y necesaria correspondencia el otro, que al fin de la metafísica occidental -desde el siglo XIX- la esencia de la ciencia moderna resulte y se instale como una forma esencial de la técnica mecánica).

Pero lo que para Aristóteles es la ἐμπειρια, la anoticiada intención previa del estado de cosas -"Si...así...", (Si... entonces....)-, no es aún para Kant *ninguna* "experiencia" sino una "percepción". Como ejemplo de tales conocimientos Kant pone en los "Prolegomena" la noticia de que cada vez que el sol brilla la piedra se calienta. Hay una "experiencia" en sentido kantiano recién cuando esta noticia se ha modificado esencialmente en el conocimiento: *porque* el sol brilla, entonces la piedra se calienta. La proposición "El sol calienta la piedra" da por encima de la percepción la noticia moderna de un estado de cosas perceptible sensiblemente, pero a la vez objetivo, válido para todos, a saber de una referencia causa-efecto. Kant dice: "Experiencia es un conocimiento empírico, es decir, un conocimiento que a través de percepciones determina a un objeto. Es por lo tanto una síntesis de percepciones, que en sí misma no está contenida en la percepción, sino que contiene la unidad sintética de lo diverso de las mismas en una conciencia, la cual (unidad) constituye lo esencial de un conocimiento de los *objetos* de los sentidos, es decir, de la experiencia (no meramente de la intuición o afección de los sentidos)" (Crítica de la Razón Práctica, B 218 y sigs.). Lo que Kant concibe como "experiencia" está realizado como ciencia matemática de la naturaleza en el sentido de Newton.

Pero el concepto hegeliano de "experiencia" es pues esencialmente -es decir, infinitamente- diferente -por lo tanto no sólo en algún aspecto- tanto de la ἐμπειρια de Aristóteles como también de la "experiencia" de Kant. Aunque Kant, a diferencia de Aristóteles, precisamente recién concibe como "experiencia" lo que según Aristóteles se diferencia esencialmente de la ἐμπειρια, a saber el conocimiento del διῶτι (expresado kantianamente [en] la representación de la síntesis-causa-efecto), sin embargo Aristóteles y Kant *concuerdan en* que la "experiencia" y la ἐμπειρια se refieren al ente accesible inmediatamente a diario. Lo que por el contrario Hegel denomina "experiencia" no se refiere al ente perceptible a diario, ni en general al ente, ni tampoco es la "experiencia" estrictamente tomada un "conocimiento" en el sentido de un proceder sólo representativo del hombre. ¿Qué es entonces la "experiencia" para Hegel? ¿Qué es su "objeto", en tanto la experiencia se dirige en general a "algo"?

* 'Einsicht', que traducimos por entendimiento, en el sentido del mencionado 'hineinsehen', ver al interior, se corresponde en el texto con 'Gesicht', vista, en torno al verbo raíz 'sehen', ver.

Después de la primera proposición del parágrafo 14 y ante todo después de las palabras espaciadas en esta proposición, "experiencia" es el hacer surgir el "*nuevo* verdadero objeto". Este hacer surgir lo realiza la conciencia. De este modo, el hacer surgir se muestra como un movimiento ejercido en la conciencia, de la conciencia misma. En este movimiento, el objeto que surge del mismo es devuelto a la conciencia, como ya perteneciente a ella de manera oculta, expresamente como su posesión esencial. La proposición final del parágrafo hasta dice: "Este nuevo objeto contiene la nulidad del primero, es la experiencia hecha sobre él" (WW II, 79).*

En primer lugar ha de preguntarse: ¿Qué mienta aquí el discurso acerca "del nuevo verdadero objeto"? De la proposición introductoria resulta que la experiencia es ejercida en la conciencia como "movimiento dialéctico". Pero la conciencia es en sí el tener conciente un objeto, al que está inmediatamente referida. Sin embargo, en tanto se habla de un "nuevo verdadero objeto" que surge antes que todo "de la conciencia", ella "tiene" en esta experiencia propiamente "dos objetos". Hegel dice: "Vemos que la conciencia ahora tiene dos objetos, el uno el primer *en sí*, el segundo el *ser-para-ella de este en sí*" (ibíd). Consideremos, por ejemplo, la conciencia en la figura de una intuición sensible, como ésta de este libro aquí. El objeto de esta intuición sensible (en sentido amplio) es este libro aquí, y es mentado como este objeto sensible. Este libro aquí, según la opinión de la intuición sensible el ente en sí, *es* sin embargo "también" intuido y "es" por ello como intuido al mismo tiempo por cierto "para ella", a saber para la conciencia que intuye. En el "en sí" como lo así mentado enteramente legítimo, se encuentra sin embargo el "ser-para-ella (la conciencia)" del en sí. Pero este ser-para-sí no es otra cosa que el ser objeto del objeto "libro". El ser objeto y todo lo que le pertenece se llama la objetividad de este objeto. La objetividad no es ella misma nada, sino algo tal que hasta ahora y continuamente sólo permaneció desconocido al intuir sensible. La objetividad del objeto es, en tanto sale por encima de todo objeto conocido y habitual, algo "nuevo". Si acaso la objetividad misma es expresamente representada y mentada, entonces *ella* es "el nuevo objeto". El ser objeto del objeto (libro) se determina a través del ser-para-la conciencia del libro y parece precisamente no ser otra cosa que *el saber acerca del libro* en el modo del intuir al mismo. Sólo que, examinada con precisión, la objetividad del objeto no es algo que sólo es adherido al objeto, sin interesarle por el contrario "algo". El primer objeto (libro) se convierte ahora él mismo más bien en otro; pues ahora *como* objeto recién ha llegado a lo que es, es decir, a su esencia, a saber, a la objetividad. Pero la esencia de algo es lo "verdadero" "en" un objeto. La objetividad como esencia del objeto es por ello no sólo "el nuevo objeto", sino al mismo tiempo y ante todo "el verdadero objeto". Y este nuevo verdadero objeto contiene según la proposición final del parágrafo "la nulidad del primero". Esto quiere decir: El primer objeto *no* es "en sí" lo verdadero y a saber precisamente porque es *sólo* "en sí", de modo que su objetividad, es decir, su verdad, no surge aún. El primer objeto (por ejemplo, el libro) es, visto así, lo no-verdadero, no-propiamente-verdadero, visto desde la esencia, lo "nulo". Sin embargo, el nuevo objeto

* En la trad. Castell., op. cit., p. 59.

como objetividad del objeto "es" su verdad. Pero de este modo "contiene" lo que el no verdadero es en verdad *como no verdadero;* contiene su nulidad. El nuevo objeto "es" la experiencia hecha sobre el primero.

¿Qué es lo experimentado en tal experiencia? Es algo nuevo y es lo verdadero, a saber la objetividad del objeto. El objeto de la "experiencia de la conciencia" es la objetividad.

Con ello sale el primer rasgo fundamental y sostenedor de todos los otros momentos del concepto hegeliano de experiencia, a diferencia del aristotélico pero también del kantiano. La ἐμπειρια se dirige al ente accesible a diario por doquier. La "experiencia" kantiana es la ciencia natural matemática y como tal se orienta al objeto existente "naturaleza". Sólo que justamente Kant es quien –pero también él por primera vez al interior del pensamiento moderno- ha realizado claramente la pregunta por el ser del ente y desplegado propiamente este preguntar en cuestionamiento y caracterizado a éste mismo. Para el pensamiento moderno el ente es en la conciencia y para ésta lo a ella representado y remitido. El ente es ahora sólo *Gegen-stand* u *Objekt*. "*Gegenstand*" es el nombre moderno para lo que realmente se opone al re-presentar que se sabe a sí mismo, el "objeto" para el sujeto. Pensado modernamente es lo real, es decir, el ente, esencialmente objeto. En el pensamiento griego no se encuentra en ninguna parte el concepto del *Gegenstand* y del *Objekt*, porque es imposible, dado que el hombre no se experimenta como "sujeto". Aunque verdad es que, a través de la teoría platónica de las ideas, de manera decisiva, es preparada la interpretación del ser del ente como objetividad del objeto. En tanto, pues, según Kant la metafísica pregunta completamente en el sentido de los griegos no por el ente sino por el ser, pero al mismo tiempo en el sentido de Descartes la verdad del ente, por lo tanto el ser descansa en la certeza de la representatividad, kantianamente pensada, la pregunta por el ser del ente es la pregunta por la objetividad del objeto. Este asir la objetividad del objeto es un conocimiento enteramente propio y en relación con el conocer inmediato del ente, "de la naturaleza", de tipo nuevo. Y por ello dice Kant: "Yo denomino trascendental a todo conocimiento que en general se ocupa no tanto *con objetos sino con nuestro modo de conocimiento de objetos, en tanto éste debe ser posible a priori*. Un sistema de tales conceptos habría de llamarse filosofía trascendental" (Crítica de la razón pura, Introducción, B 25).* El conocimiento que se ocupa de los objetos mismos es según Kant la experiencia. Pero el conocimiento que piensa la objetividad de los objetos, pregunta por las condiciones de posibilidad del objeto de la experiencia. Este asir la objetividad del objeto de la experiencia en sentido kantiano es el conocimiento trascendental u ontológico. Y justamente a este hacer surgir el nuevo verdadero objeto a diferencia del antiguo, no verdadero, al asir trascendental de la objetividad del objeto denomina Hegel "experiencia". Por lo tanto, para Hegel "la experiencia" no es como para Kant el conocimiento óntico, sino el ontológico. Esta experiencia trascendental hace surgir la objetividad del objeto "de la conciencia", ante todo originarse, de tal modo que ahora esta objetividad misma es el objeto recién originado y por ello *nuevo*. Este, el objeto

* Ver la trad. Castell., Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. de J. Rovira Armengol, Losada, 2 tomos, Buenos Aires 1991, Introducción.

trascendental, es esencialmente, no sólo de paso, "el nuevo" objeto. Su objetividad consiste en la "novedad", en el originamiento del originarse a través de la experiencia. Pero "originarse" *("ent-stehen")*, no significa aquí: ser confeccionado como cosa, sino llegar a estar en medio del re-presentar y para éste, es decir, aparecer, pensado platónicamente: hacerse "visible". Pero en tanto según el paso fundamental de Kant, determinado desde Descartes, las condiciones de posibilidad del objeto de la experiencia se encuentran "en la conciencia", es decir, no son otra cosa que la "autoconciencia", el objeto esencialmente nuevo, es decir, trascendental, es decir, de la "experiencia" hegeliana, no es otra cosa que la autoconciencia como tal. Pero en tanto ésta constituye la esencia de la conciencia, la experiencia trascendental es esencialmente "experiencia de la conciencia" y ello en el triple sentido: La conciencia es lo experimentado en esta experiencia, a saber la objetividad del objeto. Pero es al mismo tiempo la que experimenta, la que ejercita la experiencia. Y es entonces aquello a que lo experimentado y el experimentar pertenece, de modo que ella misma "es" esta experiencia.

Kant dice: El conocimiento trascendental se ocupa de las condiciones de posibilidad del objeto de la experiencia (de la ciencia natural), es decir, de la objetividad. Por lo tanto ha de decirse ciertamente en sentido kantiano que el conocimiento trascendental tiene también su objeto, sólo que este objeto no es la naturaleza misma, sino la conciencia. Pero ¿por qué no ha de plantearse, pues, también con respecto a este objeto trascendental la misma pregunta, [es decir, la pregunta] por su objetividad? ¿Por qué no ha de ser interrogada la autoconciencia finita misma del hombre, donde Kant encuentra las condiciones de posibilidad del objeto, por lo tanto de la objetividad, acerca de a través de qué la autoconciencia es posible a priori? ¿Por qué ha de detenerse la pregunta trascendental ante el primer nuevo objeto, la objetividad de los objetos del conocimiento óntico de la ciencia natural matemática y cesar con su preguntar? ¿No está aquí ante todo el inicio de un preguntar, según cuya esencia tenga siempre que surgir un nuevo objeto, las condiciones de las condiciones de posibilidad del objeto natural y así adelante hasta el primer incondicionado que condiciona todo y ya no es condicionado?

Con este preguntar se pregunta "más allá" del cuestionamiento propio de Kant, pero observándolo bien, sólo sobre la vía abierta por primera vez por Kant. Sí, tenemos que decir aún más, si permanecemos atentos a las huellas de lo abismal siempre nuevamente hallables en el pensamiento de Kant y no rebajamos la "Crítica de la razón pura" a un libro escolar. Kant concibió la conciencia como autoconciencia, mas [entendiendo] el *auto* como "yo"; y [por eso] en la esencia del yo, es decir, en que pueda decir a sí mismo "yo", ve Kant el fundamento de su esencia: la razón. En una "retractación" de su "Crítica de la razón pura" Kant escribe: "Cómo es posible que yo, el yo pienso, pueda ser a mí mismo un objeto (de la intuición), y de este modo distinguirme de mí mismo, es absolutamente imposible de aclarar, si bien es un factum indudable; pero indica una facultad tan elevada por encima de toda intuición sensible, que como fundamento de la posibilidad de un

entendimiento, (...) asoma a una infinitud de propias representaciones y conceptos" (Sobre los progresos de la metafísica. Edición de la Academia XX,270; Meiner p.95).*

La experiencia como el hacer surgir trascendental del nuevo verdadero objeto está necesariamente referida a una infinitud, es decir, a la conciencia como lo in-finito, o sea, no finito, sino originariamente uno, es decir, a la conciencia como lo *incondicionado* que todo lo condiciona. Pero la referencia de la experiencia trascendental a lo incondicionado de la conciencia es de tal tipo que *esta* "experiencia de la conciencia" hace aparecer a ésta en su incondicionada verdad y mostrarse en su completo condicionamiento, que determina unitariamente a todo objeto en su posibilidad. Según ello, el concepto hegeliano de "experiencia" es no sólo en general -a diferencia del concepto kantiano, óntico ontológico-, expresado kantianamente, trascendental, sino que la experiencia en sí trascendental se dirige a lo incondicionado de todo condicionamiento y de este modo a todo el contexto de condicionamiento. La "experiencia" es incondicionalmente un trascendental hacer surgir la conciencia, el hacer aparecer sus figuras en la incondicionalidad de su condicionar de todo objeto condicionado como tal. Hegel -y la metafísica del idealismo alemán en general- toma con seriedad el "asomarse a esa infinitud de representaciones y conceptos de propia autoría". Pero tomar con seriedad no significa aquí sólo agregar este asomarse como complemento al planteo trascendental kantiano y recién en él ver el fin, sino iniciar con este asomarse en lo incondicionado y hacer determinarse todo "ver" desde aquí.

De esto se hace claro que Hegel reivindica la palabra "experiencia" como nombre para el "conocimiento" trascendental incondicional. Este tipo de *experiencia* se diferenciará por ello esencialmente de la habitualmente así llamada. Al inicio del próximo parágrafo 15 hace referencia expresa a *una* tal diferencia, para con ayuda de esta alusión introducir el paso hacia aquella determinación de la esencia de la "experiencia" que intenta captar su más íntimo núcleo. La experiencia rectifica (conduce a la verdad). Hegel dice: "en esta presentación del transcurso de la experiencia hay un momento a través del cual no parece concordar con aquello que se suele entender por experiencia. El tránsito del primer objeto y el saber del mismo al otro objeto, *en el cual* se dice que la experiencia ha sido hecha, fue indicado de tal modo, que el saber del primer objeto, o el para-la-conciencia del primer en-sí, debe convertirse en el segundo objeto mismo. Por el contrario, no parece sino que hiciéramos la experiencia de la no verdad de nuestro primer concepto *en otro* objeto, que acaso encontraríamos como casual y exteriormente, de modo que cayera en nosotros sólo la mera *aprehensión* de lo que es en y para si" (Hoffmeister p. 73).**

* Kant, *¿Cuáles son los verdaderos progresos que la metafísica, ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?* (Escrito premiado). Obras completas de Kant. Editadas por la Academia Prusiana de Ciencias. T. XX, p. 270. Comp. Op. cit. en: Kant, *Sobre lógica y metafísica.* Tercera sección. Los escritos de 1790-93. Segunda edición, editada por Karl Vorländer. Leipzig 1921. P. 95. Kant, *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff,* op. cit.

** Nota del editor [alemán]: A partir de aquí Heidegger cita la "Fenomenología del Espíritu" según la edición de Johannes Hoffmeister: G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*. Según el texto de la edición original de Johannes Hoffmeister. Biblioteca filosófica tomo 114. Leipzig 1937. Editorial

¿Qué ocurre con la "demás" experiencia que hacemos habitualmente? La experiencia usual está dirigida al ente. Hacemos nuestras experiencias sobre algo en algo. En esto *pasamos* de aquello sobre lo cual hacemos la experiencia y que en cierta manera conocemos, tenemos por correcto y así sujetamos y "tenemos" en primer lugar, a lo otro, *en* lo que hacemos la experiencia. La experiencia es así una transición. Tenemos por ejemplo, nuestra representación de lo que es un árbol y hemos tomado esta representación de la intuición de abedules y hayas. Ahora bien, nos sale al paso en nuestro camino y recorrido a través del ente un objeto, que es otra cosa que abedules y hayas. En este "otro" objeto, a saber el abeto, se nos desbarata la representación vigente "árbol" (por ejemplo, con respecto al tipo de hojas que un árbol puede tener). La representación tenida en primer lugar de árbol, este primer objeto, se nos manifiesta a través del otro objeto que nos toca en suerte en su inadecuación, es decir, como objeto no verdadero. La experiencia de la no verdad del primer objeto es hecha en otro, a saber de modo que sólo necesitamos ahora mirar al otro ya presente –el abeto- para rectificar nuestro conocimiento del árbol a través de la experiencia. El primer objeto no es requerido en la nueva experiencia, en tanto la experiencia *no* es hecha ahora en él. La experiencia permanece en su dirección hacia los entes, sólo que va ahora en medio del ámbito de esta dirección no hacia el primero sino hacia el otro. El experimentar es de este modo la asunción de un estado, que es hallado en otro objeto hallable, es decir, igualmente ya presente. En este experimentar nuestra parte es, según parece, únicamente el mero concebir y mirar; pues el otro objeto fue evidentemente hallado en la misma dirección de mirada: nos tocó en suerte.

Pero ¿qué ocurre con el tránsito en la experiencia trascendental? Pone en vista y consideración la objetividad del objeto. Lo que es el primer objeto, o sea lo que experimentamos sobre él como objeto, su objetividad, *no* se muestra aquí en "*otro*" objeto, sino *justamente* en este *primero* mismo y sólo en él. Aquí no dejamos ir al primer objeto, sino que lo experimentamos, pasamos *por él* en cierto modo a través.* Y a saber, se muestra lo que experimentamos, o sea la experiencia que hacemos, de tal modo, en el primero, que él *mismo* se *convierte en* otro, es decir, resulta en su objetividad. Este otro objeto, en el cual tenemos ahora en consideración lo a experimentar, surgió sin embargo recién a través de la experiencia como este otro devenido. En la experiencia habitual, vamos del primer objeto a otro objeto ya presente en la dirección directa de la conciencia acostumbrada, apartándonos de [ese] algo para sólo comprender este otro. Por el contrario, en aquella experiencia trascendental *permanecemos* justamente en el *primer* objeto de la conciencia, de modo que se muestra lo conciente como conciente de una *conciencia de él*. El primer objeto y no otro sino él mismo se muestra ahora él mismo pero en la dirección de su o-ponerse al representar. En esta dirección, en la que el objeto se opone a la conciencia, la objetividad

Felix Meiner.- Los números de página indicados se refieren a esta edición. En la trad. castell., op. cit., p. 59.

* No se hace visible en la traducción castellana el contexto lingüístico en torno al verbo raíz 'fahren', de que hace uso el autor para explicar la experiencia trascendental: 'fahren', ir, 'er-fahren', experimentamos, 'fahren durch ihn hindurch', pasamos por él.

del objeto -es decir, el otro nuevo objeto- llega a "consideración". Por ello Hegel dice de esta consideración, con referencia a lo que llega a "consideración" en la experiencia trascendental: "Pero en esa consideración se muestra el nuevo objeto como devenido a través de la *inversión de la conciencia* misma" (p.73 y sig.).[*] Con ello se dice: 1. La objetividad del nuevo objeto es el originamiento *(Enständnis)*. 2. La experiencia trascendental en la que se da este originarse es una autoinversión de la conciencia. La experiencia trascendental, en la que se ha de mostrar el otro nuevo objeto mismo, no es según ello ninguna mera aprehensión y ningún mero "mirar". La inversión de la conciencia, que domina y sostiene la experiencia trascendental, es un mirar singular y tan "singular" que Hegel tiene que decir lo siguiente de este tipo de consideración: "Esta consideración de la cosa es nuestra intervención, por la cual la serie de experiencias de la conciencia se eleva al curso científico, y la cual no es para la conciencia que consideramos" (p.74).[**]

Por lo tanto, la "experiencia", es decir, el dejarse mostrar del objeto en su objetividad, no es por cierto ningún mero mirar ni asumir, sino [una] "intervención". Sin embargo, ahora recordamos que Hegel en los parágrafos precedentes, que se dirigen al concepto esencial de experiencia -y su delimitación al inicio del parágrafo 14-, orienta todo a mostrar que la presentación del saber que aparece tiene que permanecer en su aparecer [como] un "mero mirar". Hegel anota expresamente al final del parágrafo 12: "Pero lo esencial es fijar para toda la investigación que estos dos momentos, *concepto y objeto*, *ser para otro y ser en sí mismo*, caen en el saber mismo que investigamos y con ello no necesitamos aportar reglas de medida ni aplicar *nuestras* ocurrencias y pensamientos en la investigación; en tanto los dejamos alcanzamos a considerar la cosa como ella misma es *en* y *para sí* (p.71).[***] Y el inicio del parágrafo 13 que se conecta inmediatamente prosigue aún con mayor claridad: "Pero no sólo según este aspecto de que concepto y objeto, regla de medida y lo a examinar, están presentes en la misma conciencia, una intervención nuestra se hace superflua, sino que somos dispensados también del esfuerzo de comparación de ambos y del verdadero *examen*, de tal modo que en tanto la conciencia misma se examina, también desde este aspecto nos queda sólo el mero mirar" (p.72).[****]

Pero si a la esencia de la experiencia de la conciencia pertenece la inversión trascendental y si esta inversión es intervención nuestra, entonces la experiencia no puede ser un "mero mirar". Ahora bien, ¿nos hemos aclarado suficientemente lo que en el ámbito cuestionable es algo como "el mero mirar"? De ninguna manera. Si aún no conocemos esto en su esencia, tampoco es directamente decidible que "el mero mirar" excluya por sí toda intervención. Podría ser que el "mero mirar" exija "la intervención" en un sentido destacado y no pueda ser sin ésta lo que es. Se trata de aclarar la esencia de esta "intervención" y examinar si y hasta qué punto pertenece al "mero mirar".

[*] En la trad. Castell., op.cit., p.59.
[**] En la trad.castell., op.cit., p.59.
[***] En la trad. castell., op.cit., p.57-58.
[****] En la trad. castell., op.cit., p.58.

Nuestra intervención es la "inversión de la conciencia". En tanto preguntamos trascendentalmente, es decir, [en tanto] dirigimos nuestra mira a que se muestre la objetividad del objeto, giramos la dirección de la mirada de la conciencia, que si no va a los objetos, [va] a la dirección opuesta, a saber, a la *conciencia de* los objetos. El objeto que se muestra en esta percepción trascendental, a saber, el anterior en el cómo de su objetividad, es decir, ésta misma, es el objeto que así recién se origina y [es] con ello *nuevo*. Hegel denomina a este objeto nuevo, trascendental, en la decisiva determinación de la esencia de la experiencia, pero al mismo tiempo [lo llama] el "objeto verdadero". La verdad del objeto se encuentra en lo que condiciona y constituye su objetividad en su esencia. Pero la experiencia hegeliana trascendental no se detiene en la autoconciencia como condición de la objetividad del objeto natural sino que -después del proceso de Fichte y Schelling- también interroga a la autoconciencia kantiana trascendental finita, como primer objeto nuevo, en su objetividad, y de este modo se interna a preguntar en un contexto indicador de condiciones y [en] su condicionamiento, que se trasciende hasta lo incondicionado. La novedad del nuevo objeto y la verdad del objeto verdadero consisten en la *integridad* de su surgimiento, es decir, de su originarse. Esta integridad del aparecer reposa sin embargo originariamente en la autoconciencia incondicionada, absoluta. La conciencia absoluta "es" la verdad del objeto verdadero. La conciencia absoluta, es decir, esencialmente absolvente, "es" el originamiento, es decir, la novedad del nuevo objeto, es decir, su continuo aparecer. El aparecer es precisamente el ser-nuevo. (Un "nuevo libro" nos es "nuevo" en tanto que aparece, concebido en el aparecer).

La diversidad de estas condiciones es una unidad desplegada y articulada desde lo incondicionado. La diversidad de estas condiciones que se muestran es irradiada de este modo previamente y por todas partes unida por lo que se muestra, es decir, la *idea*, que es el mismo espíritu absoluto. Kant dice al final de la "Crítica de la razón pura" en el parágrafo sobre la arquitectónica de la razón pura (A 832, B 860): "Pero yo entiendo por sistema la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea". Según ello la unidad de la diversidad de las condiciones trascendentales de la objetividad del objeto es *sistemática*. Y *por ello* habla también de inmediato en el pasaje mencionado, que dilucida la esencia del conocimiento trascendental, de un "sistema de los conceptos". Para la experiencia hegeliana trascendental la verdad del nuevo objeto es la misma conciencia absoluta. Y conforme a ello la unidad como sistemática tiene que ser una tal del sistema absoluto. En el "Prefacio" a la "Fenomenología del espíritu" se dice: "La verdadera forma en la que la verdad existe sólo puede ser el sistema científico de la misma" (p.12).[*] El sistema, como contexto incondicionado cierto de las condiciones en la unidad de lo incondicionado, pone en sí la diversidad de las condiciones en el orden de una "serie". En el hacer nacer una respectiva condición de condiciones condicionantes originarias de la objetividad, inaugura previamente la experiencia, como el hacer surgir al nuevo verdadero objeto, el ámbito sistemático de la *serie* de experiencias. La experiencia trascendental es, como incondicionalmente trascendental, en sí sistemática. Y recién a partir de la plena esencia de

[*] En la trad. castell., op.cit., p.9.

la experiencia trascendental incondicionalmente-sistemática se puede inferir qué se entiende por "inversión de la conciencia", perteneciente a la esencia de la experiencia como una "intervención" de parte nuestra.

La inversión trascendental de la conciencia, como incondicionada y sistemática, asegura previamente la mirada en lo incondicional de todo condicionamiento y su sucesión. Para el hacer nacer al nuevo verdadero objeto, lo incondicionado se encuentra en la mirada previa como omnicondicionante. Pero ¿cómo se manifiesta lo condicionante como condicionante en su condicionamiento? Solamente de modo que en lo condicionado se muestre lo condicionante. Mas si debe aparecer no sólo cualquier condicionante sino lo incondicionado en el modo en que todo lo condiciona, tiene que partirse de lo que es lo *máximamente condicionado*. Pero éste está lo *más ampliamente alejado* de lo incondicionado. Por lo tanto tiene que mostrarse primero la objetividad de *ese* objeto, que está lo más ampliamente alejado de la verdad de la autoconciencia incondicionada, es decir, del espíritu no sensible absoluto, y en el término más extremo, opuesto a él. Mas la objetividad del objeto más condicionado sólo puede ser, dado que como condición está lo más alejada de lo incondicionado, la más vacía y pobre. Pero en tanto también esta objetividad, la más pobre y vacía de un objeto, es todavía condición, es también ella de la esencia del absoluto y perteneciente a él. Por ello en el giro trascendental se encuentra, en tanto es incondicional y sistemático, la necesidad de que la conciencia absoluta, para poder hacer aparecer su incondicional condicionar en todo condicionamiento, se aleje ella misma de sí, y de su plenitud y de sus derechos. La conciencia absoluta se aparta de sí hacia su figura más externa y vacía.

La conciencia absoluta tiene que enajenarse en su figura más externa. Pero porque en este apartamiento *de* sí misma en su plenitud, sin embargo sólo se dirige nuevamente a sí misma, aunque en su vacío, este apartamiento es *sólo* un volverse,* en el que la conciencia absoluta no renuncia ni se abandona. Recién a través de este volverse a la alienación se abre a la conciencia la extensión de un alejamiento de sí misma. Este trayecto abierto del propio alejamiento de sí, al interior de sí misma, es como extensión la vía libre para el andar de la experiencia. Este pasaje abierto recién es inaugurado en el curso de la experiencia, es decir, [es] andado y en la marcha experimentado.** Y recién en este pasaje que se abre la conciencia absoluta tiene la posibilidad del regreso a sí misma. Pero en este regreso a sí misma como verdad incondicionada, ésta llega a aparecer, justamente, como lo

* El autor emplea una familia de palabras que indica con mayor explicitez el sentido que se juega, a través de prefijos que destaca con bastardilla sobre la palabra raíz 'Wendung', vuelta o viraje: '*Ab*wendung', apartamiento, '*Um*wendung', volverse.

** El autor destaca nuevamente los prefijos a través de un guión en 'Ergangen', que traducimos por andado, y 'er-fahren', experimentado, para relacionar ambos con sus palabras raíces y el sentido básico de las mismas, junto con el empleo de familias de palabras que marcan un contexto de sentido, a las que pertenecen también 'Gang', que traducimos por curso, 'Durchgang', pasaje, 'Fahrt', marcha, 'Strecke', trayecto y 'Erstreckung', extensión, y que lingüísticamente no se reproduce en castellano.

incondicionalmente condicionante en su condicionamiento. El viraje hacia la alienación es necesario a causa del absoluto, para que él mismo tenga una posibilidad de regreso a sí mismo. *Por ello* la "Fenomenología del espíritu" se inicia con la presentación de la figura más pobre y menos verdadera de la conciencia, con la "certeza sensible", y termina con la figura del saber de sí absoluto del espíritu, es decir, con la metafísica absoluta. La "Fenomenología del espíritu" de ninguna manera se inicia con la "certeza sensible" como consecuencia de una consideración pedagógica del hombre, para de este modo introducir el curso con una figura de la conciencia más fácilmente inteligible. La primera figura de la conciencia en la "Fenomenología del espíritu", la certeza sensible, es en verdad, en lo que respecta a nuestro poder entender, lo más difícil de entender, porque ya en ella tiene que ser pensado el absoluto, aunque en su pobreza y no verdad (verdad todavía inacabada). No por nosotros, sino por el absoluto -y sólo por él- el curso de la "Fenomenología del espíritu" es como es. ¡Y cómo podía ser de otra manera si el conocer del absoluto es el rayo como el cual el absoluto nos toca, para que pensemos según su voluntad y no la nuestra, supuesto que pensemos!

En lo que Hegel denomina la "inversión de la conciencia" se encuentra entonces, contemplado con rigor, una doble inversión: por una parte, el giro del objeto a su objetividad, perteneciente a la esencia de lo trascendental en general; por otra, el volverse a la alienación, exigida necesariamente a partir de la incondicionalidad y la sistemática de la conciencia absoluta trascendental, volverse que, como renuncia dirigida a lo incondicional recién inaugura el curso del regreso.* Pero esta en sí doble "inversión de la conciencia", el giro trascendental y el absoluto volverse a la alienación es pues, según el enunciado mencionado de Hegel "nuestra intervención". Como tal parece estorbar al "puro mirar", cuando no aniquilarlo. Sólo que es verdad lo contrario. Pues *sólo cuando* a través de la doble inversión está abierta y allanada la mirada a lo incondicional y en la vía del regreso a él, se da en esta vía abierta la posibilidad de mostrarse del "nuevo verdadero objeto". Recién esta intervención de la inversión da al mirar** la posibilidad de vista y parecer. Pero el "puro mirar" no es tampoco nunca un mero pasivo tomar, sino que todo mirar es en sí un perseguir que acompaña, un arrojar una mirada, que requiere previamente de un pasaje inaugurado. Tampoco el dejar y no aplicar nuestras "ocurrencias" es nada. El dejar no se hace por sí mismo. El poder dejar lo inadecuado está esencialmente determinado por el continuo previo aventurarse en el nuevo verdadero objeto y su verdad incondicionada, como la misma regla de medida que aparece.

La pureza del mero mirar no consiste de manera alguna en el despojo de todo hacer, antes bien en la máxima realización del hecho que es esencialmente necesario para este ver y su

* Nuevamente aparece una familia de palabras que a través de sus correspondientes prefijos en relación con el verbo raíz 'kehren', volver, despliega un contexto de sentido: 'Umkehrung', que traducimos por inversión, 'Abkehr', renuncia, 'zukehren', volverse a, 'Rückkehr', regreso.
** El autor escribe 'Zu-*tat*' y 'zu-sehen', que traducimos por 'intervención' y 'mirar' respectivamente, destacando el prefijo 'zu', a, con el sentido de *hecho a* y *ver a*, para explicitar sin duda la referencia de ambos.

posibilidad. Lo añadido de este hecho es aquí el prever lo incondicionado. El prever, como intervención del mirar, se muestra con ello como mero tomar a su cargo lo que en el mirar ya se encuentra como su condición esencial y lo que nos es irradiado por el nuevo verdadero objeto como el rayo y es exigido por nosotros: que expresamente lo aportemos. Únicamente la intervención, que domina en la inversión, posibilita el puro mirar esencialmente justo. La esencia así concebida de este mirar es la esencia de ese "ver" *(speculare)*, que en la metafísica absoluta de la conciencia se llama "especulación". El pensamiento especulativo hace mostrarse sistemáticamente a la conciencia en su verdad trascendental incondicionada y es de este modo un "a-cusar", tomada la palabra en el sentido riguroso que tiene en el lenguaje de Hegel. (*"Aufzeigen"*, "acusar" = "saber no inmediato"; comp. certeza sensible, parágrafo 19). El a-cusar es un abrir que precede (la inversión), de modo que en lo abierto de esta apertura las figuras de la conciencia, saliendo a su objetividad, recién pueden mostrarse. El acusar es un mostrarse y a la vez un hacer-surgir(-originarse). De este modo el "mero mirar" como acusar trascendental tiene en cierta manera el carácter de la "actividad" (abrir), pero al mismo tiempo también el de la "pasividad" (hacerse mostrar y asumir). La unidad originaria de la facultad representativa, que en su representar sobre todo es "activa" y "pasiva", se revela en lo que Kant -y con él el idealismo alemán- denomina "la imaginación trascendental". La "inversión" de la conciencia es la esencia de la "experiencia de la conciencia". La experiencia es el acusar sistemático-trascendental, que hace surgir al "nuevo verdadero objeto". Este hacer surgir sigue al objeto que se origina justamente en el camino del regreso a sí mismo. Cuya objetividad es este originamiento que se muestra en tal seguir. El originamiento "es" y se esencia sólo en el originarse para el acusar, es decir, en y como experimentar. La experiencia es esencialmente un "curso", es decir, un camino, en el que y por el que y al interior del cual la objetividad de la conciencia misma es andada y *ex*perimentada. La experiencia "hecha" de este modo no se pierde; pues en tanto rectifica esencialmente, es decir, [en tanto] conduce al verdadero objeto, como tal rectificación es la objetividad del verdadero objeto. Este camino es, como curso, el movimiento del devenir de la objetividad del objeto. Pero éste es la conciencia misma y su objetividad es el originarse de la suya en la verdad de su esencia. El camino es la conciencia misma como origen de su verdad. La objetividad del objeto es lo "formal" en el sentido estricto de lo determinante. (Comp. por ejemplo, la diferenciación kantiana de la naturaleza en el aspecto "formal" y "material". La forma mienta la "existencia de las cosas" como el ser del ente. Lo material concierne a la extensión del mismo ente). Lo "formal" no es la insignificante forma exterior, sino la esencia esenciante de la conciencia, en tanto es en sí el propio aparecer, en cuyo aparecer manifiesta su objetividad. La experiencia, como curso trascendental-sistemático hacia la verdad de la conciencia, es en tanto acusar, al mismo tiempo, la presentación del saber que aparece. Como sistemática trascendental esta presentación es en sí misma "científica", es decir, corresponde a la esencia del saber absoluto que se sabe a sí mismo. Por ello Hegel, inmediatamente después de la decisiva referencia a la "inversión de la conciencia", dice de ella lo siguiente: "Esta consideración

de la cosa es nuestra intervención, por la cual la serie de experiencias de la conciencia se eleva al curso científico, y la cual no es para la conciencia que consideramos" (p.74).* Según la esencia de la experiencia, determinada por la inversión de la conciencia, subsiste en la experiencia necesaria y continuamente la diferencia entre lo que es "para nosotros" y "para ella", es decir, para la conciencia.

Esta diferenciación de "para nosotros" y "para ella" vuelve continuamente en el curso de toda la obra. El "para nosotros" es el objeto para los que experimentan trascendental-sistemáticamente, quienes miran a la objetividad del objeto, es decir, al originamiento de su originarse. "Para nosotros", *no* mienta a "nosotros", los que vivimos de este modo aquí diariamente y llegamos precisamente al saber que aparece, sino *nosotros*, los que miramos en el modo de la inversión. Pero "para ella" mienta la conciencia, que como autoconciencia despliega histórica libremente sus figuras y las conserva en la memoria de la historiografía y de este modo se sabe en la plenitud de su contenido. Tanto lo que es "para ella", la conciencia, como lo que es "para nosotros", no se corresponde con el circuito de los objetos habitualmente mentado por nosotros. Antes bien, esta distinción concierne cada vez al espíritu absoluto, y a saber en el "para ella" al espíritu absoluto en su historia, en el "para nosotros" al espíritu absoluto en la historicidad de la historia de su aparecer. La historicidad es la sistemática desplegada, es decir, la organización del trabajo del concepto. (Comp. la proposición final de toda la obra).

Pero lo que en la experiencia de la conciencia es "para nosotros", la verdad esencial de su objetividad, se muestra sólo según la inversión. En ésta tomamos al objeto no según lo que por el contenido nos atrae en él, de modo que dirigiéndonos hacia él lo tomemos por delante. En la inversión de la conciencia, es decir, en el mirar a la objetividad del objeto, no nos dirigimos a éste sino que vamos en torno y lo tomamos en cierto modo por detrás. Pero la objetividad a la que mira la experiencia que invierte, es la conciencia misma. Por ello Hegel dice acerca del origen del nuevo objeto, que "en cierto modo procede detrás de sus espaldas (a saber, de la conciencia)" (ibíd.). Para la conciencia, es decir, "para ella", todo lo que en ella se origina es sólo como lo originado mismo. "Para nosotros" el objeto originado es como el "nuevo verdadero objeto", es decir, en su originarse, es decir, el objeto "al mismo tiempo como movimiento y devenir" (ibíd.). Pero este originarse es en su originamiento la esencia y la verdad de la conciencia. Este originarse es con ello, como esta esencia, un *necesario* destacarse, una necesidad de la conciencia misma, si por otra parte su verdad es la incondicionada certeza de sí misma en la integridad de lo esencialmente por saber.

Ahora se hacen más comprensibles las proposiciones con las que concluye el parágrafo 15 y a la vez conduce a un breve parágrafo intermedio, que conforma el puente al parágrafo 16 como capítulo V:

* En la trad. castell., op. cit., p. 59.

"Sólo que esta necesidad misma, o el *origen* del nuevo objeto, que se ofrece a la conciencia sin saber cómo le acontece, es lo que para nosotros en cierto modo procede detrás de sus espaldas. Llega a través de ello, a su movimiento, un momento del *ser en sí o ser para sí*, que no se presenta a la conciencia, que es concebida en la experiencia misma; pero el *contenido* de lo que se nos origina, es *para ella*, y nosotros concebimos sólo lo formal del mismo o su puro originarse; *para ella* es esto surgido sólo como objeto, *para nosotros* al mismo tiempo como movimiento y devenir" (ibíd).

De ahí resulta que la presentación trascendental sistemática no es propuesta como añadidura de la experiencia de la conciencia, sino que la misma experiencia como el hacer surgir al "nuevo verdadero objeto" es un a-cusar y con ello una pre-sentación. Este presentar sigue al regreso de las condiciones al condicionamiento de lo incondicionado y es a través de ello un curso, que recibe su necesidad de la esencia de la objetividad del nuevo objeto. De este modo se da para Hegel la proposición, en la que resume la discusión vigente de la "Introducción", para expresar a través de ella la interpretación del título de la obra: "A través de esta necesidad es este camino hacia la ciencia, ya él mismo *ciencia*, y con ello según su contenido ciencia de la *experiencia de la conciencia*" (ibíd) En otras palabras y dicho retrospectivamente al inicio de la "Introducción" esto significa: la "experiencia de la conciencia" es la perteneciente a su esencia y a ella como curso que conduce a la autoconciencia. Porque el conocer del absoluto es esencialmente curso, es decir, camino, el examen que examine al conocer absoluto nunca puede tomar este conocer como un "medio", ni como un "instrumento" disponible, ni como un "medium" presente. La presentación del saber que aparece es, en tanto la ciencia incondicionada trascendental-sistemática, aquello hacia donde la misma experiencia de la conciencia se despliega: el éter a ella adecuado. El aparecer de esta ciencia no incurre en la apariencia de cualquier entrar en escena, a tiro de pistola, en un circuito indeterminado. El aparecer de la ciencia es el presentarse de la experiencia, que -desde su esencia, a saber, desde la inversión- inaugura el ámbito del aparecer de la conciencia para ésta, pero a la vez determina necesariamente también el inicio, el progreso y ante todo el objetivo del curso del aparecer. (Comp. Prefacio, sobre la "experiencia", p.32).* En el mismo regreso, ya trascendentalmente dirigido, de la conciencia absoluta desde la alienación a sí misma, se realiza justamente el aparecer del condicionamiento de lo incondicionado. La conciencia aparece, es decir, sale de sí a la "vista", en tanto vuelve a sí. Se manifiesta en la entrada a su concepto (λογος), que es para sí misma. La conciencia es φαινῶμενον, lo que aparece, como λογος en el modo de tal ciencia. La conciencia *es* conciencia como "Fenomenología". Pero porque la conciencia es el saber *que aparece*, mas el saber absoluto de sí es el *espíritu*, la Fenomenología es esencialmente "la Fenomenología del espíritu". En el curso de su aparecer la conciencia, porque se destaca en el regreso, es esencialmente una "inversión". Pero si la inversión es nuestra "intervención" para con el "mirar", entonces esta intervención no agrega nada extraño a la conciencia. Sólo lleva el mirar a la realización de su más íntima esencia. Es el acto primero y sumo del mirar, que de este modo previamente

* En la trad. Castell, op. cit., p. 26.

mira, es decir, mira y atiende a que el absoluto sea considerado como absoluto y de este modo llegue a aparecer sólo él y no cualquier otra cosa. La "experiencia de la conciencia" es la "fenomenología del espíritu". Pero la "experiencia" es sólo tal en tanto se presenta como ciencia. La "Ciencia de la experiencia de la conciencia" es la "Ciencia de la fenomenología del espíritu".

Recién ahora podemos advertir el contenido oculto de estos dos títulos. En primer lugar y directamente el título "Ciencia de la experiencia de la conciencia" nos designa una ciencia "de la" experiencia, experiencia que es hecha "sobre la" conciencia. Pensamos ambos genitivos como *genitivus objectivus* y asimos el título en tanto aseguramos su contenido significativo en la palabra, primeramente nombrada, "ciencia". Pero si tenemos ahora memoria de la dilucidación dada de la "Introducción", entonces sabemos que la misma conciencia exige y realiza a partir de sí la "experiencia", de modo que esta experiencia que se realiza debe necesariamente presentarse como ciencia. Luego tenemos que entender el título a partir de su última palabra, en dirección contraria. Esta "inversión" significa a la vez, que los genitivos tienen que ser pensados no como *genitivus obiectivus* sino como *genitivus subiectivus*. La conciencia es el sujeto, lo fundamental de la experiencia; ésta es el sujeto de la ciencia. Pero este *genitivus subiectivus* es aquí, donde la palabra "conciencia" es el "sujeto" no sólo gramática lógicamente sino según su contenido esencial metafísico, un *genitivus subiectivus* en "sentido enfático"; pues la conciencia es esencialmente "sujeto" con el significado de "autoconciencia"; pero cuya esencia consiste en que se sabe a sí misma, en tanto sabe al mismo tiempo su otro, es decir, el objeto. Con referencia a la subjetividad nombrada esencialmente en el título a través de la palabra "conciencia", no puede entonces el *genitivus subiectivus* ser uno tal en sentido habitual, sino dado que el sujeto siempre permanece referido al objeto, es al mismo tiempo también un *genitivus obiectivus*. De allí que el título tenga que ser pensado de tal modo que los genitivos sean entendidos primero, es decir, de manera determinante, como *genitivus subiectivus*, lo que sin embargo incluye entenderlos a la vez como *genitivus obiectivus*. Sólo que no alcanzaríamos aún el núcleo de la verdad del título, si pensáramos que los genitivos tuvieran que ser pensados tanto como "subjetivos" que como "objetivos". Lo decisivo reside en reconocer que no alcanza ni la interpretación "tética", que se encuentra primero, del título (en el sentido del gen. obj.), ni la "antitética" (en el sentido del gen. subj.). El genitivo por pensar aquí es el "sintético", pero que no acerca ambos con ulterioridad, sino piensa originariamente el fundamento de su unidad. Y este fundamento es la esencia de la misma "experiencia", en la que el saber que aparece, la conciencia, se aparece a sí misma en su aparecer como "ciencia". El "genitivo" por pensar aquí es el originariamente sintético, es decir, el genitivo "dialéctico-especulativo", en cuyo modo habla por doquier el lenguaje de esta obra.

Tomado rigurosamente, el lenguaje no tiene ninguna forma "gramática" para estas referencias de la esencia de la conciencia, es decir, para la realidad de lo real pensada moderna-metafísicamente. El lenguaje, que según Hegel siempre "expresa" sólo inmediatamente lo universal y de este modo se aparta de sí, no es capaz entonces de decir lo que se ha de pensar en dirección contraria a toda manifestación del espíritu, a saber, en

atención a su regreso a sí mismo. Por ello el lenguaje tiene que desaparecer frente a la "conciencia misma" por pensar en verdad, exactamente como en tanto expresión en la comunicación del sonido se va extinguiendo con éste. Hegel dice una vez en sus "Cursos de Jena", que en partes esenciales preparan la elaboración de la "Fenomenología del espíritu": "El lenguaje tiene que ir extinguiéndose en la conciencia, así como se va extinguiendo hacia fuera".[xx]

Por lo tanto, entendemos la primera, determinante comunicación de la "Fenomenología del espíritu", es decir, su primer título elegido e interpretado en la "Introducción", "Ciencia de la experiencia de la conciencia", recién cuando el sonido de la palabra y la comprensión sugerida primero por éste se nos ha verdaderamente desaparecido en el saber. Pero este desaparecer tiene que realizarse en el hacer desaparecer. Ello sucede en la "experiencia" de que ninguna interpretación de los "genitivos" es suficiente, sean tomados por sí o juntos, para captar lo esencial. Mas *porque* sucede así con el lenguaje del pensar pensante, no está abandonado a la arbitrariedad, sino atado a un rigor, con respecto al cual toda mera adecuación a los objetos del describir y relatar queda infinitamente rezagada.

Pero entonces ¿por qué Hegel ha hecho desaparecer el título "Ciencia de la experiencia de la conciencia"? ¿Le estaba la palabra "experiencia" demasiado fuertemente gravada en dirección del empleo no especulativo, es decir, "empírico"? Sólo que la palabra "experiencia" y "experimentar" vuelve continuamente a la obra -y a saber en el sentido de la "Introducción"- en el curso de la "Fenomenología del espíritu", asimismo impreso en cursiva en el Prefacio, escrito *después* de la Introducción (Hoffmeister p.32) (lo inmediato como lo inexperimentado). Entonces esta palabra y lo que ella significa no puede oponerse al mismo espíritu y su "fenomenología". Y tampoco le es opuesto. Pues, ¿qué es el "espíritu"? Hegel concluye su segundo y definitivo sistema, el "sistema-Enciclopedia", no con una palabra propia, sino con un texto griego, cuyas proposiciones están tomadas del libro Λ de la "Metafísica" de Aristóteles (cap.7). En las proposiciones habla el inicio de la metafísica occidental, como cuyo acabamiento Hegel entiende su propia obra. En las proposiciones hace decir al mismo espíritu de la metafísica occidental, desde su inicio, lo que el espíritu es. El espíritu es el νους. Y de la "realidad" del νους Aristóteles dice en el pasaje citado por Hegel: ἡ γάρ νοῦ ἐνέργεια ζωή (Λ 7,1072 b 27). "El estar a partir de sí en la obra, es decir, el estar presente del percibir a la presencia de todo presente, es vida". Modernamente traducido: "La realidad del espíritu, a saber, es vida".

[xx] G.W.F.Hegel, *Jenenser Realphilosophioe I* (Filosofía real de Jena I).Del manuscrito editado por Johannes Hoffmeister. Leipzig 1932. Hegels *Philosophie des Geistes (Filosofía del espíritu*) de Hegel de 1803/04. Comp. p. 235.
Comp. además op. cit., t.II (1931). *Jenenser Philosophie des Geistes* (*Filosofía del espíritu de Jena*). P.183.
Hegel, Filosofía real, trad. al castell. de J.M.Ripalda, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1984.

2. Proposiciones conductoras con respecto al concepto de experiencia de Hegel.

Entonces sabemos: La conciencia es el espíritu que aparece, por lo tanto "la vida" en su aparecer-se. Pero si la "experiencia" se determina a partir de la esencia de la conciencia, surge su esencia de la esencia "de la vida". A la vida pertenece la "experiencia". Vivir la "vida" no significa otra cosa que estar experimentado en la experiencia de la vida. Si reflexionamos en este contexto, entonces ya no puede extrañar que en el concepto de "experiencia" de Hegel, justamente porque está tomado trascendentalmente y de este modo mienta el experimentar no empírico, especulativo del espíritu, vengan a luz los elementos esenciales ocultos y dispersos de la "experiencia". Sea intentado, en la serie de sucintas proposiciones conductoras nombrar los momentos esenciales, que se manifiestan en tal concepto.

1.La experiencia es *pervagare* - un recorrer que atraviesa cursos.

2. Pero este experimentar que recorre no se atiene a los caminos desgastados, sino que en el atravesar abre recién los corredores para los pasajes.

3. El experimentar que recorre-inaugura es experiencia en el sentido originario de la αρχη. Ésta mienta el aventurarse a algo a partir del mirar a lo que allí sale, es decir, aparece. El "aventurarse a...", en cierto modo el "aceptar" al *enfrente* para la competencia, trae cada vez, de un modo u otro, una decisión. La experiencia es la confrontación con algo, es "dialéctica", en tanto la confrontación* esencialmente pone a luz lo confrontado, es decir, [lo] hace aparecer.

4. Como este aventurarse a algo, que hace aparecer, el experimentar pone a lo que allí sale (nuevo) en una relación con lo vigente. La experiencia es un ponderar, ensayar y examinar. La ἐμπειρια es el andar e ir y estar en la αρχη, el mirar que se aventura, [que] examina.

5. Porque sin embargo el aventurarse pasa cada vez a través de una decisión, la experiencia es respectivamente en cualquier aspecto una rectificación; y con ello el decidir que se encuentra en la experiencia se acusa como la decisión sobre lo correcto e incorrecto, sobre lo verdadero y no verdadero. La experiencia, porque es rectificación, hace surgir cada vez un nuevo verdadero objeto.

6. Las experiencias no se hacen por sí mismas. Hacemos experiencias siempre *nosotros* mismos en el modo de un proceder y ocuparse. El experimentar sale expresamente a su ámbito y es como organización ningún tomar-conocimiento casual, sino un *experiri*, un *experimentum*. Donde el proceder del experimentar toma el carácter de acometida a los

* El autor indica en cursiva y con guiones los componentes de la palabra 'Auseinandersetzung' que le interesa destacar para desplegar el sentido que interpreta en el texto: 'die Auseinandersetzung', el poner *uno* separado *de otro;* 'das *Aus*-einander-gesetzte', lo puesto uno-*fuera*-de-otro, que traducimos por 'confrontación' y 'confrontado' y que no se reproduce fácilmente en castellano.

fenómenos dueña de sí, la experiencia engendra al "experimento" en el sentido moderno de la intervención técnica. En tanto el experimentar se aventura a algo, hace también a lo emprendido "llegar a algo" respectivamente. El experimentar no es sólo un ponderar y examinar, sino a la vez un atreverse.

7. En el atreverse y aventurarse, el experimentar interviene *(eingreift)*[*] en lo que aparece, y de modo que este intervenir justamente produce a lo que aparece en su aparecer. El producir interviniente y asidor, que se pone al servicio del aparecer, es la esencia del trabajo. La experiencia es esencialmente trabajo. En tanto la experiencia es experiencia de la conciencia y ésta es para sí misma su concepto, el mismo concepto tiene que ser "trabajo". Hegel habla, por ello, reiteradamente del "trabajo del concepto". No mienta con ello el esfuerzo y fatiga corporal-anímicos del pensar, sino el modo esencial de proceder en el concebir, el cual a consecuencia de éste toma a su cargo el hecho de la intervención *(Zutat)* y está al servicio de la "inversión".

8. El carácter de trabajo de la experiencia no excluye sino incluye, el que en todo experimentar y hacer-experiencias se encuentre un "pasar por" en el sentido del sufrir y soportar. El experimentar soporta la violencia de aquello hacia lo cual se ha elevado y en todo caso se ha aventurado. La riqueza de la experiencia se determina a partir de la fuerza del sufrimiento.

9. A una con este momento del "pasar por" de las experiencias, la experiencia es "dolorosa". El dolor de la experiencia no es una consecuencia de ella misma al modo de una repercusión sobre nuestro estado corporal-anímico. El dolor es antes bien la más íntima esencia de la experiencia, en la que todos los momentos antes mencionados tienen su unidad y determinalidad. El dolor es esencialmente conciencia y saber. El dolor es la esencia del saber, en tanto éste es continuamente un pasaje por las rectificaciones, que cada experiencia contiene. Toda experiencia, esencialmente entendida, es un des-engaño. Hace resultar lo antes sujetado como no sólido. Aún la así llamada "buena experiencia" que hacemos con algo, es un des-engaño. Somos en tales casos "gratamente" des-engañados. Pero entonces ¿puede no ser, sin embargo, toda experiencia "dolorosa"? No obstante, *toda* experiencia es un dolor, dolor en el sentido de la conciencia de traslado a la necesidad del pasar por del des-engaño, como el único camino de la verdad de la conciencia a sí misma. Porque la conciencia es autoconciencia, nunca es la diferenciación indiferente de sí misma con respecto a sí misma, sino en este diferenciado sí mismo sólo es igual a sí misma como el ser otro con respecto a otro. Este múltiple acorde diferenciación de la conciencia en sí misma, el *sí misma* en el modo del absoluto *ser otra*, es el fundamento esencial del desgarro, que aparece en cada grado de la conciencia, en tanto no es absoluto en sentido absoluto. Pero porque la experiencia en el volverse a la alienación y desde ella de retorno pasa por el desgarro de la conciencia, es -como saber de éste- el dolor mismo (Acerca del desgarro, el dolor y el trabajo de la negatividad comp. el Prefacio, p.29, especialmente p.20 sobre la

[*] Aquí 'intervenir' traduce 'Eingreifen', que aparece en un contexto lingüístico en torno a la raíz 'greifen', coger, junto con 'zugreifen', asir, 'begreifen', concebir.

esencia del absoluto. -"Dolor" comp. también conclusión de "Fe y saber" I, 157.* - Experiencia como valor - el ánimo sabedor.).

Toda experiencia es, como experiencia, dolorosa, porque en tanto experiencia es [siempre] una "mala experiencia", es decir, una tal en la que se manifiesta la malignidad (no la maldad moral) de la violencia de lo negativo. También la experiencia aparentemente "buena" y "grata" es, entendida esencialmente, "mala".

De tan abismal esencia es la experiencia. Hegel, si por otra parte había concebido el aparecer de la conciencia como un curso de esencial des-engaño, tenía que haberse encontrado con esta esencia de la experiencia, que es la esencia misma de la vida.

Ante este concepto cumplido de la experiencia, el concepto de experiencia de la empíria y de los empíricos es sólo el sedimento insípido y seco de una bebida antes viva.

Y no obstante Hegel hizo desaparecer el título "Ciencia de la experiencia de la conciencia". ¿No le era sin embargo la plena esencia de la "conciencia" bastante uniformemente presente, para que pudiera hacerse valer como palabra conductora del título? ¿Por qué el título quedó suprimido?

No lo sabemos.

Suficiente [es] que nos haya quedado conservado como extraño impulso a una reflexión, que a través de ello se ve impelida a la confrontación con la metafísica absoluta y de este modo es preparada al dolor de la desavenencia con ella.

V. LA METAFÍSICA ABSOLUTA

(ESBOZOS DEL PARÁGRAFO 16 DE LA "INTRODUCCIÓN")

1. Aspectos esenciales. Objetividad y "la ciencia".

La "Fenomenología del espíritu" es la *historia conceptual* del absoluto que aparece, la historia del espíritu "según (...) su organización conceptual" (comp. proposición conclusiva de la obra) -es decir, [la historia] de su sistemática - el sistema. El *estar conjunto* en una conciencia única, que *es* conciencia incondicionada y consiste en este estar conjunto para sí.

Pero las "formas" de la sistemática no son especialidades impuestas a la conciencia ("organización vacía" - de ninguna manera se da), sino que estas formas son ellas mismas

* En la trad. castell., op.cit., p.23-24. *Fe y saber*.....

las figuras* esenciales ocultas de la conciencia, es decir, su objetividad para ella misma (el nuevo verdadero objeto).

Y en esta *objetividad* justamente no sale la forma *de* la conciencia, sino *ella misma* en su más íntima esencia como "forma" - como "yo pienso".

La forma de la organización y la *negatividad*. La negación de la negación.

El decidir se encuentra aquí profundamente oculto: que en general se esencia "conciencia" y objeto y objetividad en la primacía del absoluto.

La verdad como certeza. El ser como idea y categoría. *Ser* como objetividad e "idea". -Ser y pensar.

2. Perspectiva 1

"La certeza sensible misma" "es" "sólo esta historia y su experiencia".

Su verdad, es decir, su certeza, es decir, la autocerteza de la conciencia que le corresponde, consiste en el "movimiento" (μεταβολη) del hacer surgir el nuevo verdadero objeto (Introducción, parágrafo 14).

("Movimiento" es aquí representante, de modo que re-presenta, es decir, [es] un vuelco representativo del representar como de un poner-se** - "Movimiento", no "cambio de lugar").

Objeto: 1. el nuevo, 2. el verdadero.

Experiencia - no de "otro" objeto, sino del mismo, de tal modo que éste en la experiencia resulta otro.

La verdad de la certeza sensible en tanto del saber inmediato es *mediación*.

La objetividad del nuevo verdadero objeto es *medialidad*- (negación de la negación).

* El autor reserva siempre la palabra 'Gestalt' para las configuraciones de la conciencia, de modo que traducimos aquí 'Wesensgestalten' por 'figuras esenciales', para distinguir de la expresión empleada en el párrafo anterior: 'die "Formen" der Systematik', y de otras subsiguientes en las que emplea la misma palabra latina, que no puede traducirse sino por 'las "formas" de la sistemática'.
** 'Sich-*zu*-stellen': el autor destaca la composición del verbo sustantivado y en ella la preposición *zu* que antecede al infinitivo y que no se reproduce en castellano.

La objetividad (incondicionalmente trascendental) es la "negatividad". Cómo se relaciona la "*negatividad*" con la *objetividad* determinada en primer lugar por Kant:

Objetividad y	negatividad y "negación"
"reflexión"	
"pensar"	"pensar"

Objetividad y certeza. Certeza y "la ciencia". "La ciencia" y su justificación: en tanto el hacer aparecer su concepto. La ciencia y el sistema.

3. El rayo del absoluto. Perspectiva 2

El "sistema" y el "objeto" - (el "co-existir"), deducción trascendental

La "Fenomenología del espíritu" y la Lógica (comp. "Lógica" 1812, p. X).[xxi]

"Introducción" - Examen del conocer. - Conocer como "instrumento y medio". - Conocer como "camino", como curso, como "*movimiento*".

Ahora claramente: conocer como el "*movimiento* de la experiencia". Pero ésta en cuanto certeza es ella misma la "verdad" del absoluto. El camino es la verdad misma -lo verdadero que aparece en su aparecer y brillar-. Este brillar es el irradiar del mismo absoluto. El rayo, que "nos" toca -"a nosotros", los interrogadores trascendentalmente incondicionados, es decir, *espectadores*- en la "intervención" de la perspectiva hacia el nuevo verdadero objeto.

El "hecho"[*] es sólo realización de lo ya acaecido.

4. La Fenomenología del espíritu

Hegel - Descartes (objetividad y verdad en su unidad).

[xxi] Wissenschaft der Logik. Nürnberg. Johann Leonhard Schrag (2 vols.), 1812/13 y 1816. - En la edición preparada por Georg Lasson (Leipzig 1923), t. I, p. 29. En la trad. castell., op. cit., p. 64.

[*] 'Tat' que traducimos por 'hecho', esta relacionado aquí con la palabra 'Zu-tat' del parágrafo anterior, que traducimos por intervención, en el sentido de ingrediente, de lo que se agrega a algo ya existente y que el autor destaca al separar con un guión el prefijo 'zu'. Esta relación no se visualiza en castellano entre las dos palabras.

Comp. "Fenomenología", "Introducción", parágrafo final y "Lógica" 1812, "Introducción", p. Xs.[xxii] Aquí dice Hegel: "En la Fenomenología del espíritu (atender el título abreviado) (Bamberg y Wurzburg 1807*)* he presentado la conciencia en su avance desde la primera inmediata oposición de sí y del objeto hasta el saber absoluto. Este camino recorre todas las formas de la *relación de la conciencia con el objeto*, y tiene el *concepto de la ciencia* como su resultado. Este concepto no requiere por lo tanto (prescindiendo de que surge al interior de la Lógica misma) aquí de ninguna justificación, porque la ha recibido aquí mismo; y no es hábil de ninguna otra justificación más que sólo esta producción del mismo por la conciencia, en la que sus propias figuras todas se resuelven hacia el mismo (el concepto) como hacia la verdad".

Aquí se hace claro que *a pesar* de todos los restos de figuras del espíritu, en la transformación trascendental, sí, *como consecuencia* de ésta, recién se consuma verdadera y propiamente el cuestionar de Descartes. "La ciencia" = el saber del saber absoluto: la certeza incondicionada como la realidad misma. Pero esta realidad es la *objetividad* del pensar incondicionado (yo pienso).

5. El movimiento

Importante la aclaración del concepto "movimiento"

1. a partir de μεταβολη

2. atendiendo al re-presentar, mirar-intervención, in-versión

3. con inclusión del sobreasumir *(Auf-heben)*

4. atendiendo al conocer como un "camino", el espíritu - curso

5. como determinación del "devenir".

6. El estar-en-juego *(Das Bei-her-spielen)*

Aislamiento en la *esencia* del *intuir: inmediatamente representado algo singular*, a) a partir del *objeto*, b) a partir del modo de *desasimiento.*

La particularización, esencial en toda conciencia - desde la "reflexión" y el aparecer.

[xxii] Comp. En, la edición preparada por Georg Lasson (Leipzig 1923), t. I, p. 29 y sigs.

El principio supremo de Kant de todos los juicios sintéticos y la fórmula hegeliana del Prefacio a la Filosofía del derecho dicen ambos a su manera, que ser es realidad - objetividad; que verdad es certeza.

7. El examinar

"El examinar" - la experiencia - la inversión trascendental incondicionada.

Hegel no niega la precedencia de un *examen* del conocer absoluto antes del conocimiento absoluto acabado del absoluto. Pero su esencia es de otro tipo, *a saber* el dejarse tocar por el rayo - seguir al rayo.

Por lo tanto viceversa: Seguirlo, alcanzados y conducidos por él.

La inversión.

8. El carácter onto-teológico

Dónde está fundado el carácter onto-teológico de la metafísica (el rayo). Cómo una procedencia del το γαρ αυτῶ νοεύν στὺν τε ξαὺ εῦναι.

*

La metafísica absoluta del idealismo alemán, no un precipitado trascender las fronteras, sino la seriedad del comenzar en serio con lo abandonado. No *precipitadamente*, sino [con] la suprema circunspección, que primero y decididamente mantiene firme la consideración de todo lo que hay aquí (lo incondicionado).

De todo otro modo aún es circunspecto el pensar según la historia del ser, a partir del cual recién resplandece la esencia de la metafísica absoluta.

9. La inversión

El pensador (hombre) está tocado por el rayo y a partir de este contacto, tan sólo adecuado a él, puede pensar el absoluto.

El pensador piensa a partir de sí hacia el absoluto, y en *tal* figura se da su conocer.

Pero éste es, viceversa, el irradiar de la verdad sobre el pensador.

Entonces éste, para conocer verdaderamente, tiene que seguir a este irradiar.

Entonces tiene que realizar una inversión - ¿y hasta qué punto se adecua a lo que el mismo absoluto tiene que exigir, para mostrarse en su curso?

10. Los alemanes y la metafísica

Para los alemanes podría llegar el instante histórico en el que tuvieran que advertir lo que les espera como lo suyo propio. Esto propio sólo se deja apropiar en la confrontación esencial, que hace ser cuestionable a lo esencial. Hasta hoy la relación alemana con la metafísica del idealismo alemán permanece enredada en un "o - o", cuyas razones históricas han de ser omitidas aquí. O rechazo ciego (= irrazonable) de la metafísica absoluta, o una igualmente ciega repetición y ello en la mala forma del disponer para las necesidades de la época.

El hundirse en este "o - o" contiene el peligro del ocaso.

11. El absoluto y el hombre

El absoluto no es entrado por la fatiga y dolor del conocimiento. (Comp. Schelling V11,135).[xxiii]

No dar algo, sino apartar lo casual. Lo restante - la esencia del hombre mismo.

¿Qué es esto? ¿Y de dónde y cómo determinar? *¿Cómo* es el hombre: es respectivamente *en su* esencia o también sólo en camino a ella? ¿De dónde y [según] qué señales?

12. La reflexión, - la repercusión - la inversión

La "inversión de la conciencia" [es] nuestra intervención, a través de la cual la *serie* de fenómenos se invierte.

La *serie* no es *para* la conciencia, que consideramos, sino "para nosotros".

Pero *¿quién* nosotros? Los filosóficamente pensantes. La filosofía - nada fuera de ella ni nada que ingrese.

[xxiii] F.W.J.Schelling,Obras completas.Ed.por K.F-A.Schelling.Stuttgart, Augsburg 1856-61.

La *inversión*, de la *serie de fenómenos* ("toda la serie de figuras esenciales de la conciencia"); las experiencias no "hechas" por nosotros, sino asumidas - pero en la inversión.

Sin embargo, también esta inversión de la experiencia [es] exigida como trascendental, es decir, a partir de la esencia de la *reflexión*, *necesaria*.

Sólo esta *necesaria* inversión - su necesidad misma es el "*para nosotros*".

Pero sin embargo no propiamente sólo "por" *nosotros*.

13. Proyecto e inversión

El filósofo no se da una relación con el absoluto, sino que *se* olvida en esta relación, que ya es. Pero el olvidarse [es] su intervención y no nada.

Olvidarse - es decir, dejar dominar el rayo. *Iluminado: ser* un *rayo*, pero éste [es] el *alumbrar que se muestra.*

Con este rayo sobre sí, el pensador [está en un] dirigirse a. Por lo tanto, [en un] estar fuera de sí y venir al encuentro de sí y aportar.

Fuera de sí - en el *proyecto*. *¿Qué cosa* proyectar? Lo *que aparece* - "objeto". *¿Cómo, sobre qué?* Su *objetividad*.

Acusar el qué - añadir el cómo. Pero el *cómo* sólo en el modo y secuencia de su aparecer.

14. Las experiencias en tanto trascendentales

La posibilidad y necesidad de las experiencias de la conciencia se encuentra en ésta misma como "reflexión", en la que el absoluto se *quiere* revelar a sí mismo en su verdad. Esta voluntad [es] su realidad.

Esta "reflexión" es el reflejar de la propia luz en sí misma y de este modo el *mostrarse* - el *irradiar*. *El rayo* es reflexión.

Nuestro conocer - una "inversión", que es exigida por la misma "reflexión".

La "experiencia" es movimiento, es *hacerse conciente* de la esencia del espíritu que experimenta, es la *filosofía* misma como *historia* de la experiencia esencial del absoluto.

La experiencia es la *objetividad* del oponerse del espíritu, la *"aparecibilidad" del mismo aparecer.*

Lo volitivo de la voluntad - la realidad de lo verdadero.

"La conciencia misma" es "concebida" en esta experiencia y "el contenido". *Lo experimentado es para ella.*

Qué saber incondicionado (presentar) exige con ello la experiencia de la conciencia para sí misma - la *experiencia* de la conciencia.

15. La metafísica de Schelling y Hegel

La metafísica de Schelling y de Hegel como acuñada por la filosofía trascendental de Kant (?) y retroceso esencialmente aclarado a Leibniz, de modo que su metafísica es ahora concebida metafísicamente en sentido trascendental -óntico.

16. "Fenomenología" y absolutez

Conclusión: comp. parágrafo 13.

Pregunta: ¿Qué significa el desaparecer de la "Fenomenología del espíritu" del rol decisivo en el sistema?

Si sistema es el mismo absoluto -¡*de este modo* el absoluto aún no en su *acabada absolución!*-, esta absolutez se torna decisiva, ¡porque el olvido del ser se ha consumado en la *absoluta* certeza! Todo en caminos, es decir, nada más.

Referencia al "hombre". ¿En qué sentido? (Comp. en Schelling, Antropomorfismo). La esencia absoluta de la relación.

El hombre y el ser.

17. Confrontación con Hegel

1. Conciencia, de allí

2. Lo trascendental - ser como objetividad, el antiguo no verdadero objeto - realidad como idea.

3. La verdad como certeza.

4. El hombre como sujeto - autoconciencia.

5. El máximo ente - lo absoluto; subjetividad como sujeto-objeto incondicionado.

6. El sistema y la organización de la historia. Metafísica absoluta y técnica.

7. El nuevo verdadero objeto, es decir, entidad corno entidad conciente [que es objeto del representar.

Poner-ante-sí - voluntad sabedora - ser como voluntad. El absoluto *quiere* estar con nosotros.

8. La negatividad y la verdad del ente como ser.

18. Hegel (conclusión)

Metafísica absoluta, especulación incondicionada y "experiencia". Experiencia -comp. "Enciclopedia" (7/8)-. El *principio* de la modernidad. El estar-allí del hombre; no sólo "también" allí, sino instancia esencial de legitimación - ante el entendimiento *(Einsicht)* - evidencia. (Comp. 37 y sigs). "Empirismo".

Subjetividad. La metafísica absoluta como moderna. *Experiencia*, no "positivismo" y ciega sensibilidad y "hecho", sino en el sentido esencial de la *certeza*.

El hombre - antropomorfismo. *Comp Schelling*.

El hombre y "el ente".

APÉNDICE

Anexos a I-IV (parágrafos 1-15 de la "Introducción")

1. Dialéctica

Dialéctica (comp. como ejemplo "La certeza sensible", parágrafo 20) como nombre para la objetividad (es decir, la verdad) de la conciencia en su aparecer, *la discutibilidad que se expresa*, λογος. Platónica-trascendentalmente, no dialéctica trascendental de Kant.

2. Nuestra intervención (comp, p. 118 sigs.)

Nuestra intervención es la realización expresa del mirar, a saber del *mirar-por*... principal y conductor y de apertura, la *expresa* realización del yo uno, yo enlazo esencial trascendental en la misma conciencia.

Pero lo trascendental es mentado inversamente en sí - *re-flexión* (ya en sí). El re- no además, sino ya oculto en el *re-praesentare*.

3. La inversión - propiamente cuatro momentos esenciales

como *giro* - trascendental

como *vuelta* a la alienación

como *regreso* de ésta a la *incondicionalidad trascendentalmente* divisada

como *regreso* el *adelantarse* de lo trascendental

4. La experiencia como centro esencial de la conciencia

"La experiencia", no como procedimiento, sino como centro esencial de la conciencia: es la "reflexión" en y como "movimiento", vida, espíritu.

"La experiencia", que la conciencia hace consigo misma es el tránsito de "para ella" a "para nosotros" y de nuevo; pero el *de nuevo* encuentra otro objeto. (Los "nosotros" en el "para nosotros" "son" la esencia de la conciencia en su verdad trascendental).

El des-engaño - el desaparecer.

El "tránsito" - el continuo pasar por este aquí y allá como movimiento "es" lo esencial.

Pero este movimiento no es un modo de proceder entre otros, sino que es la verdadera esencia de la conciencia, que es en sí óntica-ontológica.

Por ello recién un primer paso: el paso a la conciencia como autoconciencia. El segundo y verdadero es: *concebir* el "yo pienso" como trascendental. El *retroceso a la autoconciencia como giro trascendental*.

Y el giro trascendental como la verdad oculta y el fundamento de todo regreso de la conciencia a sí misma en su historia casual.